

ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS

22

Nr. Bibliothèque Nationale
ISSN 1269 - 1720

Envoyer la correspondance à l'adresse suivante:
Paul H. Stahl - 52, rue du Cardinal Lemoine; 75005 Paris
Le volume ne se vend pas, il est offert gracieusement
aux institutions de recherche et d'enseignement.

Les illustrations des couvertures:
Première couverture: marchand ambulant, à Bucarest
Photo - Henri Stahl (début du XXe siècle)
Deuxième couverture; le monastère de Rila (Bulgarie)
Photo - Paul H. Stahl - 1978

ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS
22

sous la rédaction de
PAUL H. STAHL

PARIS, 2000

SOMMAIRE

*

LA PLACE DES FEMMES DANS LE DROIT COUTUMIER BULGARE
Leur rôle dans la transmission successorale

Kamen Dontchev

Pour définir la place des femmes dans la succession, il convient de définir brièvement l'évolution du droit coutumier. Ce droit est constitué sur la base des coutumes juridiques des Slaves méridionaux et des Protobulgares - les deux composantes essentielles de l'ethnie bulgare. Il était largement applilqué dans l'Etat bulgare médiéval, parrallèlement au droir écrit emprunté à Byzance qui, dans bien des cas, n'était pas adapté à la réalité bulgare. Sous la domination ottomane, le droit coutmier était toujours en usage, grâce à l'autonomie que le pouvoir ottoman accordait aux communes bulgares, aux organisations des corps de métiers et à l'Église orthodoxe (1).

Après que la Bulgarie a obtenu son indépendance, le droit coutumier, caractéristique d'un sous-développement économique, a été rejeté par le pouvoir officiel comme incompatible avec les rappaorts capitalistes naissants et remplacé par le droit écrit emprunté aux Etats d'Europe occidentale. Or, dans la vie pratique, le droit coutumier a continué à être appliqué encore longtemps, car les lois qui s'inspiraient de la législation des pays capitalistes avancés n'étaient pas toujours applicables à l'infrastructure économique et aux rapports sociaux en vigueur dans le pays.

Sachant que la période qui a suivi l'indépendance est la dernière dans l'évolutiuon du droit coutumier bulgare, son étude revêt une importance exceptionnelle. Pendant cette période, sous l'influence du développement des nouveaux rapports sociaux et économiques, des changements notables sont apparus. Se manifestant au début de manière irrégulière et à divers moments dans les différentes parties du pays pour des raisons locales (situation géographique des villages, particularités du terrain, et ainsi de suite) ces changements ont progressivement conduit à la désintégration de l'image traditionnelle du droit coutumier et finalement à sa disparition.

Compte tenu de l'importance particuliuère de cette dernière période dans l'évolution du droit coutumier bulgare, mes recherches lui sont consacrées; elle est comprise entre l'accession à l'indépendance du pays (1878) et les années 40 du XX-ème siècle. C'est donc dans cet interval de temps que sera observée la place des femmes dans la succession. Le présent exposé se propose de dégager les changements intervenus au cours de la période envisagée dans le rôle joué par les femmes en tant que l'un des changements connus par le droit coutumier dans son ensemble.

Mes recherches sur cette question sont basées essentiellement sur des sources locales et les données que j'ai recueillies pendant les années 800 dans le cadre d'entretiens avec les vieux habitants de la Bulgarie du nord-ouest, âgés presque tous au-delà de 70 années. Ces données sont conservées dans les archives de l'Institut d'ethnologie de l'Académie bulgare des sciences (2).

Aprè l'obtention de l'indépendance, l'économie capitaliste montre une certaine lenteur à s'installer dans le nord-ouest du pays et la région accuse un retard économique (3). Dans cette situation, le droit coutumier résiste davantage aux changements que dans les autres régions du pays. Le phénomène présente un vif intérêt car il permet d'extrapoler les résultats à l'ensemble du pays.

La position des femmes dans le droit coutumier bulgare s'exprime différemment dans ses divers compartiments - droit foncier, droit de la famille, droit successoral, droit contractuel et droit réel. Elle trouve pourtant sa meilleure expression danas le droit de la famille et le droit successoral. C'est ce qui explique que le présent exposé traite en priorité ces deux domaines du droit coutumier bulgare.

*

Durant les dernières décennies de la domination ottomane, le droit de la famille ainsi que le droit coutumier bulgare en général s'appliquaient à la grande famille patriarcale (connuedans la littérature internationale sous le nom de 'zadrouga'), forme d'organisation familiale la plus répandue parmi les Bulgares à cette époque. Les ouvrages spécialisés lui donnent différentes définitions, mais toutes prennent en considération deux éléments essentiels; la filiation entre les différentes cellules familiales qui composent une zadrouga et l'organisation communautaire de sa vie. Une des caractéristiques essentielles est la possession collective de la terre, transmise par voie de successsion.

Propre à "l'économie fermée de troc et de semi-troc du féodalisme ottoman" (4), la zadrouga commence son désintégration en parallèle avec le développement des rapports capitalistes au sein de l'empire ottoman à la fin du XVIII-ème et au XIX-ème siècle. Ce processus de désintégration s'accentue après l'indépendance et elle disparaît progressivement. Le processus s'est accéléré plus ou moins vite selon les régions du pays. Là où les rapports capitalistes étaient plus lents à s'établir, notamment en Bulgarie du nord-ouest, elle préserve sa vitalité pendant une période relativement longue. C'est ainsai que la famille patgriarcale dans le Nord-Ouest a pris des formes transitoires. Les ouvrages citent l'existence des formes de transition connues sous le nom de 'petite zadrouga', de 'ménage communautaire' de ou 'famille communautaire' (5).

Cette famille se composait généralement du plus ancien ascendant mâle, des lignages de ses descendants mâles et, plus rarementm des familles de plusieurs frères. Les ménages comptaient d'habitude entre 6 à 15 membres mais pouvaient atteindre une trentaine de membres et, rarement, même plus. Le chef du groupe familial est appelé dans la région étudiée 'maître de maison' ou 'starets' - aïeul, ancêtre; c'est d'habitude le pjere ou le fils aîné. Le chef dirige le groupe, répartissait les tâches domestiques et les autres personnes lui doivent respect et déférence.

Généralement il n'était pas admis qu'une femme devienne le chef; on disait, "si on écoute la femme dans une famille cela signifie qu'on écoute le jacassemesnt d'une pie" (village de Staropatitsa). Même s'il était plus bête que sa femme, l'homme devait diriger la famille (village de Stoubel). Seulement dans des cas isolés on voyait atttribuer ce rôle à une femme; il s'agit par exemple de la mère de famille lorsqu'elle devenait veuve et seulement si ses fils le consentaient (village de Gorna Kremena); ou encore, si à la mort du chef il n'y avait pas de fils adulte, capable de prendre la place du père décédé.

L'existence de cette famille étendue n'étant plus conditionnée par la nécessité d'exercer un travail collectif mais par le déficit de terres cultivables et le besoin d'assurer les moyens de subsistance, tous les biens sse trouvaient en possession collective, mais appartenaient 'par déclaration' selon l'expression de la population locale, au chef de famille. Seule exception à cette règle; les effets personnels (vêtements) des membres de la famille et le trousseau que la femme avait apporté en dot en se mariant. Son trousseau de mariée lui appartenait, "personne n'avait le droit d'en user".

Avec le temps et le développement des rapports capitalistes, des écarts importants par rapport aux traditions du passé ont été observés. Des changements notables sont

intervenus notamment dans la puissance illimitée dont jouissait par le passé le chef de famille.

Des changements sont aussi intervenus dans le pouvoir dont disposait la femme la plus âgée, appelée maîtresse de maison, mère ou grand-mère. D'habitude il s'agissasit de l'épouse du chef ou celle du fils aîné. Vis-à-vis des autres femmes elle jouissait traditionnellement des mêmes droits que le maître; "elle dirigeait la maison", donnait des ordres à se brus et à ses filles bref, assurait toute la gestion des travaux ménagers. Les autres femmes lui devaient obéissance et suivaient ses instructions. Elle-même elle exécutait des travaux ménagers, "elle faisait la lessive, la cuisine, elle recevait les visiteurs". Ses brus et ses filles ne l'aidaient pas beaucoup dans ses tâches car "elles étaient aux champs". Son pouvoir était à vie mais. selon les informations, ce pouvoir aussi avait commencé à décliner. Les personnes interrogées au village de Gorna Kremena précisent que dans leur village la maîtresse de maison n'avait pratiquement plus d'autorité. "Personne ne demande son avis; chaque bru ou fille sait ce qu'elle a à faire; elle fait la cuisine, le ménage". Les femmes se relayaient dans les différentes tâches ménagères qu'elles exécutaient à tour de rôle.

Les rapports entre les membres de la famille évoluaient aussi. Traditionnellement aucun membre de la famille n'avait le droit de posséder un bien personnel; '"e père ne le permettrait pas", "cela ne s'est jamais vu", se souviennent les villageois. Mais, là aussi, des changements sont apparus sapant les bases traditionnelles surtout à cause du désir d'acquérir des biens propres. Les informateurs citent divers exemples à l'appui de leurs affirmations. Quant aux femmes de la famille, cette aspiration à acquérir des biens propres prenait l'expression suivante; si l'épouse de l'un des frères apportait en dot un terrain, même si ce terrain était cultivé par tous les membres de la famille, les revenus allaient en totalité ou en partie à cette femme et à son mari. On procédait de diverses manières, comme suit:

1) La femme et son mari propriétaires d'une terre, recevaient une part un peu plus importante de la récolte commune, "on leur donnait un peu plus qu'aux autres" (village de Kameno Pole), "le père leur donnait un peu plus" (village de Stoubel);

2) La terre était cultivée en affermage; dans ce cas, la moitié de la récolte allait à la femme propriétaire et à son mari et l'autre moitié revenait à la 'caisse commune'. De cette dernière, la femme propriétaire et son mari avaient aussi droit à une part égale à celle des autres membres de la famille (villages d'Altimir et de Doktor Yossifovo);

3) Une partie seulement de la terre était utilisée en communauté avec les autres biens du groupe. La femme et son mari propriétaires "prenaient la part qui restait, pour qu'on sache que cela leur appartient". Ils cultivaient seuls cette partie, ils pouvaient la louer, l'affermer même au sein de la famille, la donnant en bail par exemple à l'un des frères du mari (village de Gorna Kremena);

4) Le terrain dont la femme était propriétaire n'était pas utilisé par les autres membres de la famille (villages de Tchiprovtsi, de Mitrovtsi, de Belimel, de Gramada).

L'aspiration à acquérir des biens propres allait finalement conduire au départ de certains couples de la famille. C'est ainsi que le développement des rapports capitalistes et l'affirmation de la nouvelle mentalité de propriétaire privé qui en résultait ont peu à peu conduit à la désintégration de la zadrouga en Bulgarie du nord-ouest puis à sa disparition et à son remplacement par la famille nucléaire moderne. Selon la population locale, les familles communautaires étaient largement répandues jusque dans les années 20 et 30 du XX-ème siècle, certaines survivant jusqu'aux années 40 du siècle. Par conséquent, la famille communautaire et la famille moderne ont conexisté pendant un certain temps, la première disparaissant progressivement et la deuxième prenant de plus en plus d'importance (6).

Dans l'ensemble, la famille moderne (où n'étaient représentées que deux générations, celle des parents et celle des enfants) préservait encore son caractère patriarcal, mais, fondée sur la propriété privée, elle ne pouvait ne pas refléter les changements qui s'étaient produits dans la vie sociale et économique.

Les changements intervenus dans la conclusion des mariages sont peu importants. Après l'Indépendance, comme avant, dans cette région de la Bulgarie, pour conclure un mariage il fallait accéder à la majorité. Les garçons étaient considérés majeurs à 18 ou 20 ans, dans des rares cas à 30; pour les filles cet âge variait entre 16 et 20 ans, rarement jusqu'à 22. Mais, à cause du besoin en main d'oeuvre, phénomène caractéristique pour la région, les mariages précoces étaient chose courante. Les garçons et les filles devenus majeurs devaient se marier et s'il ne le faisaient pas à temps ils étaient considérés 'vieux garçons' et 'vieilles filles' pour qui le mariage devenait difficile. "Si une demoiselle n'est pas mariée à 22 ans, elle est considérée vieille fille"; "un garsçon doit se marier avant son service militaire, sinon il n'a plus de chances après" (village d'Altimir).

Les difficultés économiques et le besoin de main d'oeuvre maintenaient en certains endroits la pratique de marier le garçon à une fille plus âgée que lui, pour assurer au groupe du garçon une "travailleuse' de plus". On pensait que la mariée '"ui apprendra ce qu'il fallait faire parce qu'elle était plus mûre" elle était une "bonne ménagère".

On observe pourtant un nouveau élément dans le choix de la fille à marier. Pour choisir une épouse, la famille du jeune homme avait tendance à préférer une jeune fille "de bonne et riche famille" (village de Stakevtsi), "d'une famille aisée" (village de Novo Selo), qui possède une parcelle de terre, car 'l'abondance des biens ne nuit pas" (village de Gramada). La même tendance était obserevée dans la famille de la jeune fille; "le jeune homme doit avoir un domaine, un métier", Le mariage par amour devenait un privilège des riches; "si le jeune homme est riche, il choisit celle qui lui plaît, s'il est pauvre il pense à la dot" (village de Rakovitsa).

Les traditions se maintenaient en ce qui concerne les formes de conclure un mariage. Les graves problèmes sociaux intervenus après l'indépendance n'ont pas modifié la tradtion comme par exemple l'enlèvement de la jeune fille par le futur époux ou sa fuite de la maison paternelle si les parents d`éssapprouvaient l'union. Ces formes étaient une réaction des jeunes au désaccord des parents, généralement ceux de la jeune fille si l'élu était pauvre. Cette pratique permettait d'éviter la 'rançon' que devait payer le jeune homme pour obtenir une femme ou la dot que devait donner la famille de la jeune fille. Dans tous les cas le mariage à l'église était obligatoire après ces événements.

L'enlèvement était généralement pratiqué contre le gré de l'intéressée; il pouvait se faire à tout endroit, "à la ronde du village, à une noce ou à la veillée" et il était généralement pratiqué par les amis du jeune homme. Si la jeune fille ne voulait pas épouser son ravisseur, elle avait le droit de rentrer chez ses parents mais cela arrivait rarement. Elle restait le plus souvent chez le jeune homme car "personne n'en voudrait plus d'elle pour femme".

En certains endroits (village de Rakovitsa), si la jeune fille passait la nuit dans la maison du garçon, elle ne pouvait plus rentrer chez elle; "Dès qu'une jeune fille entrait dans la maison du garçon et y passait la nuit (pas forcément avec le garçon), elle ne pouvait plus retorner chez elle. Ses parents ne pouvaient pas aller la chercher et la ramener chez eux". Ils pouvaient le faire "s'ils y allaient le soir" (avant qu'elle n'ait passé la nuit dans la maison du garçon) et si elle ne voulait pas épouser le garçon, alors "ils la ramenaient chez eux". Dans la plupart des cas les parents de la jeune fille donnaient leur accord à un mariage convenu de cette façon, mais ils se rendaient toijours à la maison du jeune homme se faisant parfois accompagner par un représentant de la municipalité, essayant de ramener leur fille.

Par différence d'un enlèvement pratiqué contre la volonté de la jeune efille, il arrivait que celle-ci s'enfuyait de la maison paternelle de son plein gré. En tenant son élu par la main elle l'accompagnait jusqu'à sa maison"; cette jeune fille était appelée 'pristanoucha'.

Si le mariage n'était pas conclu suivant une de ces formes, il était négocié par les deux familles. Dans ces cas, par différence des deux premiers, les deux parties devaient s'acquiter de leurs engagements matériels. Le mariage avait deux étapes importante, les fiançailles et la noce. Les fiançailles suivaient la pratique habituelle; c'était le moment où les deux parties se mettaient d'accord sur leurs engagements matériels; le mariage proprement dit était la reconnaissance sociale de l'accord conclu lors des fiançailles (7).

La situation était tout ¡a fait différente dans le domaine des rapports juridiques au sein de la famille. Dépendant du contexte social, ils reflétaient dans une large mesure les changements sociaux et économiques dans la région étudiée. Par le passé, le rôle essentiel revenait a l'époux qui avait la charge de la famille tandis que la femme occupait une position de soumission. Seulement si "le mari est mou" la femme peut prendre la direction de la famille. Le droit coutumier considère cette pratique inconvénante; "ce n'est pas bien, ce n'est pas une famille solide" (village de Kameno Pole). "Si la femme devient un homme ce n'est pas une bonne chosem un ménage qui marche est celui où chante le coq" (village de Gramada). Mais on observait déjà quelques changements dans la pratique courante; en certains endroits le chef de famille était celui des deux époux "qui s'y connaissait le mieux", qui était plus intelligent.

Le phénomène autrefois courant des femmes maltraitées par le mari devenait rare. Le droit coutumier ne justifiait plus un tel comportement; '"l arrive parfois que le mari batte sa femme, mais ce n'est pas bien, cela ne se fait pas" (village de Rakovitsa). "Ce n'est pas une bête et d'ailleurs, même les bêtes il ne faut pas leur donner des coups" (village de Gorna Kremena).

On constatait toutefois des séquelles de certaines idées et appréciations du passé. L'homme pouvait donner des coups à sa femme "parce que ça ne se voit pas" (village de Gramada). "Tout dépend des gens" déclarent les personnes interrogées au villages de Stanevtsi, de Novo Selo, de Kameno Pole. Ceux d'Altimir sont encore plus catégoriques; "Le mari lui donnait des claques de temps en temps; si la femme n'était pas d'accord avec son mari, elle peut même recevoir une vraie correction".

Si la femme est maltraitée par son mari elle se plaint à ses parents, aux proches ou à la mairie, mais ce droit est purement formel, car ces parents lui conseillent "d'obéir à son mari" (village de Kameno Pole); si elle se plaint au maire, il "donne des conseils au mari, mais ne le tient pas pour responsable". Pour cette raison ces sévices n'entraînent pas le divorce.

De manière générale, avant et après l'Indépendance, les divorces sont rares dans la région étudiée et la population rurale déssapprouve le divorce. Les personnes interrogées au village d'Altimir se souviennent que dans la plupart des cas la pratique était la suivante; le mari 'chasse' sa femme qui retourne dans la maison paternelle et y passe quelque temps avant de revenir vers son époux "pour que personne ne l'apprenne au village car c'est une honte".

Néanmoins, après l'indépendance, le droit coutumier de la région est devenu moins conservateur à cet égard. Durant la domination ottomane seulement trois motifs de divorce étaient reconnus; "quand l'homme ou la femme ont mauvaise haleine, quand l'homme ou la femme souffrent du mauvais mal /l'épilepsie/ et quand l'homme ne se conduit pas en homme" (8). Après l'indépendance la liste des motifs s'allonge; l'adultère de la femme, sévices infligés par l'homme à sa femme, maladie incurable de l'un des conjoints, incapacité

de la femme à assumer ses tâches ménagères, absence de fertilité de la femme, longue absence du mari sans donner de ses nouvelles, litiges patrimoniaux, etc.

Selon la coutume, après la mort de l'un des conjoints, le survivant devait attendre au moins un an avant de se remarier. Pendant son deuil le veuve prtgait obligatoirement un fichu sur la tête.

A cause du besoin accru de main d'oeuvre il arrivé que la veuve continue à habiter la maison du mari décédé; "là où son mari l'a laissée" et ne rentrait pas à la maison paternelle; cette pratique était générale surtout si la veuve avait des enfants et ne se remariait pas. C'est toujours pour des raisons pratiques qu'il faut chercher l'explication d'un autre usage selon lequel le nouveau conjoint de la veuve (appeleé ici 'ossuv' ou 'otchouf') venait vivre dans la maison du premier mari de sa femme pour que le couple puisse s'occuper des beau-parents âgés (villages de Stoubel, de Mitrovtsi, de Rakovitsa, d'Altimir).

La rigueur morale bien eneracinée de la population expliquait la rareté des enfants hors mariage même aprè l'indépendance. La mère célibataire essayait de se faire avorter ou abandonnait l'enfant à sa naissance et il mourait. Si l'enfant survivait, on lui donnait le nom de la mèrre - "on ne cherchait pas le père" et, pars différence de la pratique ancienene, la mère n'était plus jugée aussi sévèrement (9). Comme jadis, elle était humiliée, mais il n'y avait plus de sasnctions spécifiques, ni croyances ni coutumes particulières liées à la naissance d'un enfant hors mariage.La mère épousait généralement un veuf ou un vieux garçon et ne faisait plus l'objet de la réprimande sociale. L'enfant pourtant souffrait de sa situation irrégulière, il était "la risée des gens" et, si c'était une fille, arrivée à l'âge de se marier "elle ne pouvait trouver un bon mari".

Afin de cerner le rôle des femmes dans la transmission successorale il faut étudieer les spécificités du droit coutumier bulgare et les changements substantiels connus après l'Indépendance.

Une des caractéristiques du droit successoral coutumier en Bulgarie du nord-ouest, comme d'ailleurs dans l'ensemble du pays, au cours des dernièrres décennies de la domination ottomane, ´était la large application des principes successoraux de la Bulgarie médiévale. Selon ces principes, seuls les descendants mâles héritaient des biens fonciers du défunt car, après leur mariage, ils vivaient dans la famille paternelle et contribuaient par leur travail à la valorisation du patrimoine. Les filles n'héritaient pas des biens immeubles car, aprés leur mariage, elles allaient vivre dans leur belle-famille dont elles utilisaient les biens (10).

Après l'indépendance les rapports successoraux dans le nouvel Etat bulgare étaient réglementés par la loi sur la succession de 1890 (11). Cette loi dotait des mêmes droits sur la suaccession les descendants mâles et féminins. Cette règle contredisait la pratique du droit coutumier, les textes de la loi et la coutume entrant en conflit. Fidèle aux traditions séculaires, le peuple continuait à suivre la coutume refusant ouvertement d'appliquer la loi écrite. Dans cette situation, le législateur a dû s'incliner et réviser les textes sur le principe de l'égalité des sexes face au droit successoral. C'est ainsi que deux amendements à la Loi ont été adoptés, en 1898 et 1906 (12). En 1896, les héritiers mâles ont acquis le droit de racheter à un prix fixé d'avance les parts du patrimoine foncier de leurs cohéritiers de sexe féminin. En 1906, les modifications étaient encore plus importantes; la loi donnait aux héritiers mâles le droit d'hériter des parts deux fois supérieures à celles des héritières des biens immeubles non couvers et des biens meubles estimés comme faiant partie de l'exploitation agricole.

Malgré les corrections apportées au sytème de succession établi par le droit écrit, celui-ci n'a pas pu s'imposer immédiatement dans la vie courante. Sous différentes formes le nouveau principe de succession permettant aux filles de l'ascendant donateur d'hériter des parts du patrimoine, bien que deux fois inférieures à celles des cohéritiers mâles, n'était pas

appliqué. La réaction contre la législation officielle dans le domaine de la succession était plus forte dans les régions accusant un plus grand retard, comme le Nord-Ouest; ici, la coutume en matière de succession s'est maintenue longtemps.

Après l'indépendance, dans cette région avait toujours cours la pratique coutumière selon laquelle seuls les enfants mâles étaient successibles du patrimoine des parents (principalement du père) à la mort de ces derniers. "Seul le garçon hérite du bien de son père /écrit D. Marinov/, alors que la jeune fille ne prend que ce qu'on veut bien lui donner par charité, car c'est le fils qui prolonge la lignée et non pas la fille". Cette constatation est confirmée par les témoignages que j'ai recueillis ssur le terrain; l'avis de la population locale sur ce point trouve une expression éloquente dans les témoignages des informateurs du village d'Altimir qui affirment que les filles étaient considérées comme "personnes étrangères à la famille".

Les sources locales qu j'ai pu interroger témoignent de l'application de la coutume même après les amendements à la Loi sur la succession. Après la publication de cette Loi, dans plusieurs villages de la région les filles n'avaient toujours pas le droit d'hériter; "on peut doter sa fille qui se marie d'une brebis, d'une chèvre ou de monnaies en or, mais pas de terres" (village d'Altimir). De leur côté les filles ne prétendaient pas recevoir des terres et renonçaient aux parts auxquelles elles avaient légalement droit; "elles n'en voulaient pas" (village de Stoubel). En d'autres cas elles recevaient des teres mais se contentaient de parts inférieures à celles qui leur étaient légalement dues et prenaient "ce que leurs frères voulaient bien leur donner" (village de Novo Selo); "ce qu'avaient convenu leurs frères" (village de Medvkovets). A certains endroits une dot était donnée aux filles lors du mariage (village de Yakimovo, Medkovets, Rakovitsa). On pouvait donner en dot un champ, mais c'est le père qui décidait de sa superficie et dans tous les cas, ce terrain était inférieur à celui légalement dû à la fille.

On peut citer aussi des cas qui prouvent les réticences de la population locale à prendre en considération la nouvelle loi prévoyant l'attribution d'un bien immeuble aux filles. Selon la pratique généralisée dans la région les filles, si jamais elles recevaient un bien immeuble, elles y avaient droit à la mort de leur père, c'est-à-dire que si le père partageait de son vivant son patrimoine entre ses enfants, il ne donnait pas des parts à ses filles. Il pouvait occasionnellement donner à une de ses filles un terrain si "elle était trop vieille pour prendre un mari" (village de Yakimovo). Dans certains cas, même à la mort du père, les filles n'avaient pas droit qu'à des parts du lot que le père s'était résaervé à son propre usage; "si le vieux a laissé quelque chose pour lui même, la fille aura une part déduite de la sienne" (village de Rakovitsa). Le père pouvait priver de succession ses filles en léguant leurs parts à ses fils, ce qui n'était pas chose rare. Parfois, même s'il n'avait pas de descendants mâles, le père avait le droit de priver de succession certaines de ses filles. Dans ce cas "il accueillait sous son toit une de ses filles avec son mari pour que ce dernier prenne soin de lui" et léguait à ce beau-fils son patrimoine. Un tel beau-fils était appelé "doglednik".

Il arrivait aussi que le père sans descendants mâles adopte un garçon; le fils d'adoption avait les mêmes droits héréditaires que les filles, ce qui réduisait leurs parts. Il arrivait qu'il héritât l'ensemble du patrimoine alors que les filles ne touchaient rien (village d'Altimir).

Il convient de relever qu'avec le temps, sous l'influence du développement de l'économie capitaliste et l'affirmation du nouvel état d'esprit, la réaction contre la Loi sur la succession avait commencé a faiblir et la pratique officielle s'imposait peu à peu. De plus en plus souvent les filles exigeaient les parts du patrimoine foncier qui leur étaient dues, bien que deux fois moins importantes que celles de leurs frères. Si les fils n'étaient pas d'accord de laisser des biens à leurs soeurs ou s'ils leurs accordaient une part inférieure, celles-ci

"allaient au tribunal", recouraient à la justice et obtenaient finalement gain de cause. Il arrivait qu'un frère réponde aux revendications de sa soeur en la maudissant; "que la terre ne te profite jamais". Mais les femmes ne se laissaient plus intimider par de telles malédictions.

Le droit successoral officiel s'est imposé dans la pratique après la guerre balkanique et la première guerre mondiale, Ainsi, les sources du village de Staropatitsa indiquent que jusqu'en 1915 "on ne donnait rien aux filles, aucun bien foncier", mais qu'après cette date "on a commencé à appliquer la loi".

Cette pratique ne s'est pas étendue à la même vitesse dans toute la région. Dans les villages reculés de montagne (Rakovitsa, Gorna Luka) l'usage cédait plus lentement le terrain, alors que dans la plaine (villages de Doktor Yossifovo, de Komochtitsa, de Yakimovo, de Medkovets) la nouvelle pratique était plus largement appliquée. Finalement, lentement et de façon inégale, l'application de la loi s'est généralisée. C'est ainsi qu'en parallèle avec l'aspiration accrue à une propriété privée illimitée, reflétée aussi dans la législation écrite, le système successoral coutumier a fini par traiter sur un pied d'égalité les descendants des deux sexes.

Pour la même raison le droit successoral s'est étendu aussi aux femmes stériles. L'ancienne coutume qui n'accordait pas aux femmes sans enfant le droit d'hériter de leur mari défunt - dont les biens revenaient entièrement à ses frères - a progressivement disparu (13), On retrouve sous forme isoleee des séquelles de cette pratique; "pas d'enfants, pas de succession" (village de Rakovitsa); "la bru /la veuve/ n'a pas le droit d'hériter" (village de Doktor Yossifovo). Dans la plus grande partie de la région (les villages de Stakovtsi, Novo Selo, Gorna Kremena, Kameno Pole, Altimir, Gorna Louka), la veuve sans enfants, à la mort du mari avait les mêmes droits héréditaires que les frères de son conjoint. Après, "elle avait le droit de donner sa part à qui elle le voulait", c'est-à-dire qu'elle pouvait en faire le don ou la léguer à celui qui prendrait soin d'elle pendant ses vieux jours. Or, si le père du mari décédé était encore en vie il lui appartenait de prendre la decision car il était encore propriétaire du patrimoine puisque son fils défunt n'avait pas encore reçu sa part. Ainsi, au village de toubel, dans une telle situation, la veuve n'avait droit à rien. Si "son beau-pere le voulait il pouvait lui donner une part". Il pouvait prendre une telle décision même si "la femmne avait eu des enfants qui avaient décédé".

La tendance à une propriété privée illimitée, renforcée par la loi, a conduit à l'intégration dans le système successoral coutumier les parrents et les collatéraux de l'épouse sans descendance. La succession s'étendait sur le patrimoine de la conjointe à la mort de celle-ci. Avant l'indépendance, l'usage voulait que le mari hérite de ce patrimoine; "le père, la mère ou le frère de l'épouse décédée n'avaient pas de part" (14). Après l'indépendance, plusieurs variantes pouvaient être appliquées; le veuf héritait du bien dans ssa totalité (village de Novo Selo); une partie du bien était hérité par le veuf et l'autre était restituée à ses parents (village de Gramada); la plus petite part du bien restait pour le mari et la plus importante allait à ses parents proches - frères et soeurs (village de Stoubel); les biens fonciers étaient hérités par les frères et le trousseau (appelé aussi "dar" ou"rouba') restait pour "la femme qui allait succéder à la veuve", c'est-à-dire celle que le veuf allait épouser en secondes noces (village de Rakovitsa).

On trouve des nouveaux éléments du rôle des femmes dans la transmission successorale en analysant des détails concrets du partage qui éytait la principale forme d'héritage selon les normes du droit coutumier bulgare.

Lors du partage du cheptel et du mobilier, le fils et les filles jouissaient de droits égaux. Dans quelques cas seulement les filles refusaient leur part ou n'y avaient pas droit. Ainsi, au village de Rakovitsa, lors du partage du bétail et du mobilier, les filles "ne

demandaient pas leur part". Au village d'Altimir les filles n'avaient pas droit à une part lors du partage du cheptel de bovins.

La **maison paternelle** était habituellement héritée par celui des fils qui avait pris soin de son vieux père et ce n'était pas forcément le benjamin. Si c'est une des filles qui s'occupait de son vieux père, la maison lui revenait (village de Jelezna). Il était aussi possible que la maison paternelle soit heeritée par celui des fils "qui n'avait pas sa propre maison" - c'était généralement le fils le plus jeune (village de Gorna Louka). En même temps s'imposait de plus en plus la pratique selon laquelle les héritiers avaient des droits égaux sur la maison paternelle quel quesoit leur sexe. La population locale cite divers exemples concernant la pratique dans ce cas:

- généralement, l'un des fils restait habiter la maison paternelle en versant la valeur de leurs part à ses frères et soeurs ou en leur donnant "un jardin ou un autre bien" (villages de Novo Selo et de Stoubel);

- si tous les fils avaient leur maison, la demeure paternelle "restait pour le père" et à la mort de celui-ci les hritiers la démolissaient en se partageant les matériaux de construction qu'ils vendaient ou utilisaient (village d'Altimir);

- en certains endroits la question de savoir qui sera propriétaire de la maison paternelle était réglee suivant ces éléments; si les fils n'avaient pas de maison "ils se partageaient les chambres et chacun prenait la sienne"; si tous avaient une maison, celle de leur père était vendue et l'argent de la vente partagé entre les descendants y compris les filles; si l'un des fils l'achetait il versait aux autres héritiers la valeur en argent de la part qui leur revenait.

Le partage des **moulins** et des **magasins** montrait la même tendance à la propriété illimitée; sur ces biens les descendants des deux sexes avaient les mêmes droits. Mais les moulins et les magasins n'étaient pas partagés à proprement parler et on adoptait à leur égard divers procédés selon les villages:

- les héritiers vendaient le bien et se partageaient de manière égalitaure l'argent de la vente (villages de Stakevtsi et de Rakovitsa);

- les héritiers évaluaient le bien, l'un d'entre eux l'achetait et versait aux autres les parts qui leur revenaient (villages de Novo Selo, de Gramada, de Doktor Yossifovo, de Rakovitsa, de Kopilovtsi et de Gorna Kremena);

- les héritiers exploitaient les biens "à tour de rôle" pendant une période déterminée - une semaine, un mois, un an en se reversant le produit de l'exploitation (villages de Stakovtsi, de Gorna Kremena, de Kameno Pole, de Staropatitsa). Au village de Mitrovtsi les moulins à eau familiaux, appelés "karadjeiki" étaient exploités suivant ce principe. Au village de Stoubel les héritiers engageaient un meunier ou donnaient en bail le moulin et se partageaient le loyer;

- si le père avait des associés, ses enfants n'héritaient que sa part (village de Stoubel).

Les descendants n'héritaient pas des moulins ou des magasins qu'à la mort du père etr tant que celui-ci était en vie, s'il n'était pas d'accord, "les fils ne pouvaient pas y toucher". Le père disposait pleinement de son bien, "il pouvait le vendre à un étranger" ou le laisser à l'un de ses fils.

Si aprés le partage du patrimoine il restait des **arbres fruitiers** dans un des terrains, les soeurs avaient sur eux les mêmes droits que leurs frères. Là aussi on procédait de diverses manières:

- il était rare que les héritiers cueillent ensemble les fruits et les partagent ensuite en parts égales (Gorna Kremena);

- il était plus fréquent que les héritiers se partagent les arbres bien que ces derniers se trouvaient sur un même terrain;

- en certains endroits (Altimir) on coupe les arbres fruitiers;

- ailleurs, le propriétaire du terrain se réserve à son propre usage les fruits des arbres en "donnant quelque chose" (de l'argent) aux autres héritiers. "L'affaire était nette" si le propriétaire du terrain évaluait le prix des arbres et versait leur part aux autres héritiers. "Garder des arbres sur une terre qui ne t'appartient apas n'est pas une bonne chose" (village de Stoubel);

- parfois, quand on déterminait les parts, les arbres "étaient laissés en dehors des parts" pour que tout le monde puisse cueillir leurs fruits. Si toutefois il restait des arbres dans l'une des parcelles, seul son propriétaire avait le droit d'en profiter. Les autres héritiers n'avaient pas le droit d'entrer dans sa propriété privée pour cueillir les fruits car ":il n'y a pas de propriétaire qui serait d'accord". Il pouvait disposer comme il le voulait de ces arbres, "il pouvait les couper s'il le voulait" (village de Rakovitsa).

Si le partage se faisait du vivant du père, son épouse n'avait pas droit à une part puisqu'elle avait la jouissance de celle de son époux; "la part du père est aussi la part de la mère" (village de Dokktor Yossifovo). Si le partage avait lieu après après la mort de son conjoint, la mère avait presque toujours droit à une part sous différentes formes:

- elle reçoi une part égale à celle de ses fils, "comme un frère". "Elle est même la première héritière du patrimoine et elle peut ne rien donner aux autres" (villages de Gorna Kremena et de Rakovitsa);

- elle reçoi une part égale à celle de ses filles, "comme une soeur", c'est-à-dire la moitié de la part d'un fils (villages de Gramada et de Kameno Pole);

- elle reçoit la part de son mari, généralement égale à celle de chacun des fils (village de Doktor Yossifovo);

- elle a droit à la moitié de la part du père "qui lui est due selon la loi", mais seulement si les héritiers "s'attaquent en justice" (village de Stoubel).

Dans certains cas la veuve du père de famille recevait ce que décidaient les héritiers, elle pouvait obtenir une part inférieure à celle qui lui était due, elle pouvait ne rien recevoir du tout si la part restait pour le fils qui prend soin d'elle (village de Stoubel).

Généralement la veuve vivait chez un de ses fils (village d'Altimir) et si elle avait une part du patrimoine de son vivant, le fils qui l'acceuillait sous son toit en bénéficiait. A sa mort sa part était répartie à égalité entre tous les fils (village de Novo Selo).

Les changements intervenus dans la position des femmes dans le droit coutumier bulgare sont aussi illustrés par certains faits relevant du domaine du droit coutumier foncier et du droit coutumier contractuel.

Durant les dernières décennies de la domination ottomane, le droit coutumier foncier se caractérisait par la survivance des éléments hérités de la possession et de l'exploitation en commun des terres. Le droit coutumier foncier était appliqué par la commune rurale sur le territoire du "zemlichte", l'ensemble des terrains dont disposaient les habitants de la commune. L'un des droits les plus importants de la commune est celui de faire respecter l'intégrité et l'inviolabilité du zemlichte du village, en exerçant un contrôle sur les deux principales catégorires de terrains, les communaux et les biens propriété familiale.

Après l'ndépendance, la commune rurale a maintenu son droit sur les terres comunales, ne vendant pas les terrains à des non-résidents de la commune. Cependant, en ce qui concerne les biens privés, elle ne pouvait empêcher de telles ventes, expression de l'aspiration croissante à la propriété privée. Toujours en relation avec ce fait, la commune rurale ne pouvait plus faire respcter la coutume de ne pas doter les filles en terres si elles épousaient un étranger (originaire d'un autre village), pour prévenir la venue d'un non-

autochtone. Avec le temps, on avait pris l'habitude de donner en dot dans ces cas "une forêt ou un champ".

Dans les conditions de l'ancienne famille communautaire, après l'Indépendance comme avant, le droit de conclure des contrats de vente et de location de biens immobiliers appartenait au père car les biens de la famille étaient à son nom. Par conséquent le droit de conclure ce type de contrats dépendait non pas de l'âge de la personne ou de son sexe, mais de sa condition au sein de la famille (15). Peu à peu, avec la généralisation de la famille nucléaire et l'accession à la propriété des femmes, la majorité légale de l'intéressé est devenue la condition essentielle donnant droit à conclure ces contrats.

Il convient de relever qu'en ce qui concerne les autres contrats de moindre importance ayant pour objet des biens ou des contrats de travail, les femmes possédaient traditionnellement le droit de les conclure ou d'en être partie. Tel était le cas par exemple des contrats portant sur les prêts d'objets, de denrées ou d'ustensiles ménagers, prêts qui avaient largement cours entre voisins; des contrats d'associations de travail en commun, de prêt de main d'oeuvre, appelé "zareda" dans cette région (entraide réciproque, à tour de rôle), de la 'tlaka" (veillée), forme proche de la zareda. En ce qui concerne ce dernier type d'association de travail en commun, selon la nature de la tâche à exécuter, à la tlaka ne participaient que des femmes ou que des hommes. Par exemple, les femmes se réunissaient chez une voisine "pour filer la laine". et ce type de tlaka est appelé dans la région "prejda" - laine.

Il ressort de tout ce qui précède que la place des femmes dans le droit coutumier bulgare était limitée, les femmes ayant des droits et des obligations largement connues. D'ailleurs, dans l'ensemble, elles jouaient un rôle secondaire dans la vie de la société rurale traditionnelle, ayant une position subordonnée à celle des hommes. Ceci est dû au caractère agnatique de la famillle étendue typique des terres bulgares au Moyen Age, pendant la domination ottomane, et lors des formes de transition de ce type de famillle. Son existence était définie d'une part par le grand retard technologique de l'agriculture bulgare et son fonctionnement autarcique et.d'autre part, par l'oppression de la population à cause de la domination étrangère. Tous ces facteurs "suscitaient une tendance à s'unir au sein de la commune et au sein des familles liées par le sang" (16).

Après l'indépendance, parallèlement à la désintégration de la grande famille et à la transition vers la famille nucléaire suscitée par les nouvelles conditions économiques et sociales et les rapports de type capitaliste, des changements sont intervenus dans la place occupée par les femmes dans le droit coutumier bulgare, Tous ces changements tendaient à établir l'égalité en droits entre hommes et femmes dans l'esprit de liberté de la personne et liée à la psychologie en relation avec la propriété privée, éléments caractéristiques d'une économie capitaliste. Ces changements font suite à ceux qui s'étaient déjà fait jour dans le droit coutumier bulgare en général. Cette évolution conduit à la désintégration de l'image traditionnelle du droit coutumier et, finalement, à sa disparition.

De la même façon, l'évolution du rôle des femmes dans la coutume bulgare a finalement coinduit à l'abandon des normes du droit coutumier qui réservaient à la femme l'inégalité des droits et la subordination. Peu à peu, les femmes ont gagné une place égale à celle des hommes, obéissant à l'esprit d'égalité juridique des citoyens sanctionnée par la législation natonale, une circonstance dont l'importance progressiste est indéniable.

NOTES

1) Voir M. Andreev - Balgarskoto obitchaino pravo; Sofiam 1979, pp. 188-194.

2) Les documents réunis par l'auteur dans les villages étudiés sont archivés sous les numéros suivants: AEIM (Archives de l'Institut d'ethnologie avec musée) 2-III, 3-III, 17-III. Les citations dans le texte, les exemples de différents villages, les témoignages de certains témoins sans renvoi aux références sont tirés de ces sdocuments.

3) Voir Chr. Gandev - Problemi na balgarskoto vazrajdane, Sofia, 1976, p. 466; N. Levintov - "Agrarnye otnochenia v Bolgarii nakanoune. Osvobojdenia I ny perevorit 1877-1879", in Osvobojdenie Bolgarii ot toureskogo iga, Moscou, 1953, p. 196.

4) M. Andreev et D. Angelov - Istoria na balgarskata feodalna darjava I pravo; Sofia, 1972, p. 358.

5) R. Pecheva - "Semeistovo I semeino-rodstvenite otnochenia v Sredna Zapadna Balgaria", in Kompleksna naoutchna ekspeditsia v Zapadna Balgaria 1957-1958; Sofia, 1961, p. 523; "Rodovi ostatatsi I semeen bit v Severozapadna Balgaria" in Kompleksna naoutchna ekspeditsia v Severozaopadna Balgaria prez 1956 godina; Sofia, 1958, pp. 21-22.

6) R. Pecheva - "Semeistvoto I negovoto istoritchesko razvitie" in Etnografia na Balgaria, vol. I, Sofiam 1980, p.295.

7) Voir Christo Vacarelski - Eetnografia na Balgaria; Sofia, 1974m p. 563.

8) D. Marinov - Jiova starina, fasc. IV, Roussé, 1894, p. 166.

9) D. Marinov écrit concernant la période précédant l'indépendance; "Une telle 'kopilana' /mère célibataire/.... on la mettait dans un sac qu'on attachait et on la jetait dans une rivière ou un trou d'eau" (Jiva starina, fasc. IV, p. 133).

10) M. Andreev - Istoria na balgarskata bourjoazna darjava I pravo; Sofia, 1980, p. 1129.

11) La Loi successoale, in Journal Officiel nr. 20, daté du 25.1.1890.

12) Loi sur les compléments à la Loi successorale du 17.12.1889, in Journal Officiel nr. 29, daté du 6.2.1896; Loi sur les amendements et les compléments de certais articles de la loi successorale, in Journal Officiel, nr. 29, daté du 7.2.1906.

13) M. Andreev - Balgarskoto obitchaino pravo, p. 231.

14) D. Marinov - Jiva starinam fasc. IV, p. 139.

15) Pour la période avant l'Indépendance, voir D. Marinov, op. cit., fasc. IV, pp. 287-289.

16) M. Andreev, op. cit., p. 199.

COLLECTIVISATION ET VIE QUOTIDIENNE
Mémoires d'un paysan

Gheorghe Sisestean

Après la collectivisation de l'agriculture, la paysannerie agenouillée a dû, pour survivre, s'accommoder à la nouvelle situation historique. La révolte initiale a été suivie par la démoralisation, la contestation ouverte par la résignation fataliste. Pendant trente ans le régime communiste, vainqueur dans sa lutte contre la société roumaine, a imposé ses lois. Le prix social de sa victoire a été énorme et les conséquences sont durables. Désorganisée, la propriété a été inclue dans un système où des fragments d'économie moderne se sont mêlés à des éléments archaïques, l'ensemble étant soumis au contrôle centralisé de l'Etat.

Du point de vue social, le régime communiste a déclenché de grands mouvements de population, la décomposition du milieu rural et le développement de nouvelles villes industrielles d'où sont absentes les conditions élémentaires de vie. Psychologiquement, la responsabilié civique est étouffée, l'opportunisme est favorisé, le cynisme et l'immoralité aussi. Dans son projet de créer un être abstrait, "l'homme nouveau", on a essayé de détruire les liens avec l'histoire et le passé. Cette véritable expérimentation sociale qui tente d'effacer la mémoire collective, a eu pour but de créer un être humain soumis au contrôle de l'Etat, manipulé par les agents du pouvoir, l'énorme appareil du parti et, dans l'ombre, par la "Securitate".

Comment s'est déroulée la vie concrète, quotidienne, dans cette période ? Comment le clivage entre l'idéologie et la réalité sociale s'est-il manifesté? Comment les individus situés à l'intérieur du système ont-ils perçu la vie?

Nous essayons de répondre partiellement à ces questions par la présentation de quelques fragments tirés des mémoires d'un paysan du village de Aluniş du département de Sălaj. Ce paysan, Paşca Alexe, de 76 ans, est un ancien détenu politique. En 1948, il devient, ensemble à d'autres habitants de la région, membre d'un groupe de résistance, organisé par d'anciens membres du Parti National Paysan. Le groupe, conduit par un étudiant de Cluj appelé Dragalina, est déconspiré en 1949. Le dirigeant, condamné à 12 ans de prison, est mort dans la prison de la villle d'Aiud. Paşca Alexe est arrêté en 1949 et, jugé par le Tribunal Militaire de Cluj, il est condamné à 4 ans de prison politique, pour "activité subversive contre le régime communiste", il fera 5 années de prison d'abord à Gherla, ensuite dans la colonie des détenus politiques nommée "Peninsula" située en Dobroudja (travaillant pour la construction du canal de navigation reliant le Danube à la Mer Noire) et enfin à la prison de Poarta Albă, proche de la ville de Constanța.

Malheureusement, ses mémoires couvrent seulement quelques années, comprises entre 1972 et 1985. Ecrites par un paysan, les lignes qui suivent mettent en évidence l'absurdité et la peur causée par le régime. Nous avons choisi une série de fragments de ses mémoires sans intervenir dans leur rédaction. Elles reflètent le courage et la lucidité de ce paysan simple, qui

a écrit ses mémoires dans une période de grande peur. Elles racontent la vie des paysans du village de Aluniş mais font aussi référence à la vie sociale de la période. La dégradation continuelle du niveau de vie paysanne est impressionnante car elle conduitr jusqu'à des limites presques insupportables.

*

Le 25 mars 1972

"Psychiquement, les paysans sont agités car durant le Congrès des Coopératives Agricoles de Production (où bien sûr, ont participé les dirigeants des kolkhoses et non pas les paysans), ont a pris la décision de confisquer le dernier lopin de terre exploité par les gens pour leur propre usage. Il s'agit des petites parcelles de 30 ares laissées pour l'usage des familles. Par une nouvelle décision, les autorités veulent laisser seulement 5-8 ares par famille. Les gens qui font la navette avec la ville sont les premiers affectés, car ils ne peuvent pas effectuer les normes obligatoires anuelles de travail dans le kolkhose..."

"Dans l'administration communalle sont nommés des gens dont la seule qualité est celle d'être totalement asservis au pouvoir et qui ont comme préoccupations principales participer aux réunions, donner des ordres et menacer les gens".

Noël 1972

"L'église reste le seul lieu où il y a encore une vie réelle et où les gens peuvent se rencontrer.."

Juillet 1973

"Le 18 juillet 1973, 7 paysans du village d'Aluniş, ont été déférés au Tribunal de Zalău, accusés par les dirigeants du kolkhose de ne pas vouloir céder les derniers 30 ares de jardin laissés (lors de l'inscription au kolkhose) pour usage personnel".

Dimanche, le 12 janvier 1974

"A l'église il n'y a que 2-3 jeunes, car ils ont quitté le village pour étudier ou travailler en ville, et parce que les conditions de vie dans les villages sont précaires; nous travaillons pratiquement gratuitement pour le kolkkose afin de garder la petite parccelle de terre laissée en usage à côté de la maison..."

"La terre a perdu sa fértilité parce que les dirigeants du kolkhose sont incompétents et fertilisent la terre de façon irrationnelle".

1976

"Le soir du Nouvel An a été triste. Les réunions sont disparues. La technique moderne, particulièrement la télevision, a déterminé les gens à rester à la maison, chacun presque seul chez lui".

Le 13 janvier

"Un grave danger menace maintenant dans l'air pour les petits artisans. On dit qu'une nouvelle loi sortira, interdisant de leur fournir de l'énérgie électrique. Entre temps on a sigilé

les appareils de soudure des deux forgerons du village".

Le 4 avril 1976

Ce printemps, vers la fin du mois de mars, ont commencé des pressions sur les paysans pour qu'ils passent avec l'Etat des contracts obligatoires pour la viande de porc. Ça se passe comme lors de la collectivisation de l'agriculture. Les paysans sont convoqués à l'école où 5-6 personnes cherchent à les convaincre de passer des contrats sur la viande de porc; sinon, ils perdront leurs parcelles de terre de 30 ares...".

Le 25 avril, les Pâques

"Ces derniers temps un ordre est venu; pendant les grandes fêtes, lors de la messe à l'église, les enfants doivent être rassemblés à l'école pour être empêchés de participer à la messe. Le jour des Pâques, les enfants ont été amenés à l'extérieur du village sur un pâturage par les professeurs de l'école et ceci jusqu'à midi, la fin de la messe".

"Le troisième jour des Pâques il y avait peu de monde à l'église parce que les gens ont été obligés de participer à des travaux collectifs et creuser un fossé. Pour prévenir les gens, les autorités ont obligé l'administrateur de l'église à tirer la cloche spéciale qui annonce les alarmes".

Le 14 octobre 1976

"Quant à la foi et à la vie morale il y a maintenant une vraie décomposition; même l'église et les prêtres ont été asservis aux intérêts politiques et matériels; les prêtres ont peur et ne disent pas la vérité...

Après la collectivisation, la tendance à voler a augmenté fortement. Actuellement, tous ceux qui n'aiment pas le travail ont revêtu des vêtements politiques, membres et activistes du parti et ont acquis des fonctions de dirigeants. Les paysans ont perdu la confiance dans le travail honnête et commencent à voler les récoltes du kolkhose. Lors de la moisson il y a une véritable compétition entre eux pour voler la récolte et ceci en dépit des efforts des autorités pour garder la récolte".

1977, le 14 avril

"La vie des paysans est peu sûre; les incertitudes et les inquiétudes sont provoquées par le système économique du kolkhose qui a provoqué la régression économique des paysans. Le paysan ne peut plus être maître de son travail ni de son avenir. Il est à la discrétion de l'administration du kolkhose qui fait continuellement des changements sans auqune règle. Par exemple, dans notre village, si après la collectivisation chaque famille a reçu 30 ares de terre (sans en être propriétaire, bien qu'il s'agisse de son ancienne terre), actuellement il demeure propriétaire de 2 ares, où se trouve la maison et l'étable dont souvent il n'est même pas le propriétaire. Des fois, sur la terre en usage, il a semé du trèfle ou de la luzerne et l'année suivante le président du kolkhose a décidé de changer avec une culture de pommes de terre par exemple, et il a introduit les tracteurs pour semer la nouvelle culture. Le paysan reste alors sans travail. Ce qui fait que, si dans certaines maisons il y a encore un peu de prospérité, elle est due au fait que les paysans ont quitté les villages en grand nombre pour travailler en ville; ils y restent définitivement ou ils font la navette. Les jeunes ne restent plus dans les villages et pendant des années les maisons et les villages restent vides".

Dimanche, le 30 octobre

"Dans le village l'atmosphère est celle d'une journée de travail, tout le monde court dans tous les sens parce qu'on avait commencé la récolte du maïs du kolkhose. L'insatisfaction est générale, plus qu'au temps des seigneurs. Lorsqu'un paysan travaillait pour le seigneur, il savait dès le début combien il recevra de la récolte. Dans le kolkhose les gens travaillent sans jamais savoir combien ils recevront pour leur travail. Ceci explique pourquoi dans le milieu paysan s'est installé un esprit de voleurs. Tous ils volent la récolte; ils ont le sentiment que seul le vol peut récompenser leur travail, sinon on reste seulement avec le travail gratuit. Ce sentiment explique pourquoi le 29 octobre 1977, presque tous les gens du village, lorsqu'on a récolté le maïs, ont volé de grandes quantités. Les autorités ont amené la police et elle a confisqué le maïs trouvé chez les gens; ensuite ils les ont convoqué au Conseil Populaire les obligeant à payer une amende. Déjà les autorités sont habituées avec ces vols et ne déferrent plus les paysans devant les tribunaux. Si on ne vole pas, on ne peut pas survivre".

1978, février

"J'ai visité les étables du kolkhose et je suis épouvanté de ce que j'y ai vu...Le fourrage est foulé aux pieds, les bestiaux sont décharnés, le fumier traîne partout, les gens qui y travaillent n'ont aucun intérêt à nettoyer ou à soigner les animaux. Les vaches laitières mangent seulement des tiges de maïs humides apportées du champ. Cela ne concerne pas les gens car ils ne sont pas payés pour leur travail; en agriculture sont demeurées seulement les personnes âgées ou paresseuses qui n'ont pas réussi à trouver du travail dans l'industrie".

Le 26 fevrier

"L'agriculture va mal, il manque la main d'oeuvre. Les paysans partent dans les fabriques, dans les villes. Même les femmes ont commencé ˆ partir pour travailler dans les villes. Il y a des cas où la direction du kolkhose n'a réussi à trouver personne, même pas une femme, pour conduire les équipes de travail dans les champs. Personne ne veut conduire dans les kolkhoses".

1979, le 8 février

"Assemblée générale du kolkhose... Peu de monde, surtout des vieux et des femmes... Le mécontentement est général.... Les dirigeants du kolkhose voulaient clarifier la situation et faisaient des calculs sur un tableau noir, les mêmes, comme chaque année, essayant de justifier pourquoi ceux qui ont travaillé l'année passée en divers lieux du kolkhose ne peuvent pas prétendre recevoir des céréales ou d'autres produits agricoles... Déjà les gens ont commencé à ne pas accorder d'importance au travail, même pas à la petite parcelle de 30 ares réservée à leur usage, la tendance générale étant de ne plus travailler la terre dans de telles conditions".

Le 25 août, 1979

"Au kolkhose, le trèfle n'est pas fauché à temps; les terres semées avec du trèfle qui auraient du être fauchées une troisième fois sont fauchées seulement la deuxième... Le fumier des vaches est transporté à côté des étables, sans être dispersé dans les champs, ou il est abandonné en tas... Les forêts sont utilisées comme pâturages et coupées sans discernement...de loin, les forêts semblent belles, mais si on entre dans une forêt on peut voir que les arbres sont rares et on peut passer avec la charrette partout... Dans les kolkoses il y a beaucoup de gros bétail, mais les dépenses pour leur entretien dépassent les revenus. Après 17 ans d'existence du kolkhose on est obligé de refaire périodiquement les troupeaux

des animaux à cause d'une grande mortalité, en achetant les animaux des paysans...On n'entend nulle part dire qu'il y a des kolkhoses prospères... Le paysan, autrefois lié à la nature et à l'agriculture, est actuellement dégoûté, rien ne l'attire car il n'est maître de rien...où il n'y a pas de propriété il n'y a pas de liberté. Le paysan est devenu serf et esclave. Tous ils attendent, qu'est-ce qu'ils attendent? C'est difficile de dire. C'est l'incertitude de l'avenir, personne n'est sûr de son avenir. Et alors les gens boivent, ils boivent sans cesse, les femmes aussi ont commencé à boire. Où allons-nous? "

1980, le 9 février

"J'ai été convoqué à Benesat /le centre de la commune/ pour participer à la désignation des candidats pour les élections de députés au Conseil du département. Je ne sais pas ce qu'on peut dire de cet évènement considéré comme important par les autorités, mais en réalité, un simple jeu d'enfants... On répète les mêmes mots que les années précédentes...des réalisations non-réalisées... des productions sans produits, la qualité sans qualité. La seule réalité concrète est représentée par les murs et les immeubles collectifs des villes et par les grandes entreprises qui n'assurent pas les produits nécessaires à la population... Les vêtements manquent, les chaussures et les outils nécessaires dans l'agriculture aussi".

Le 4 fevrier, 1980

"Tout le monde désire aller en ville, particulièrement les jeunes, car dans l'industrie l'existence est plus sûre. Tous ils veulent obtenir une 'fonction', devenir des 'messieurs', ils n'ont plus besoin d'agriculture car là il pleut, il neige, il y a l'odeur du fumier. Les jeunes qui ont fréquenté des lycées agricoles et sont repartis dans les kolkhoses se considèrent des 'messieurs' et ne veulent pas travailler effectivement. Ils s'agitent et donnent des ordres, ceux qui y travaillent sont des pauvres vieillards et des femmes".

Dimanche, le 22 juin, 1980

"Les autorités du département ont donné une décision bizarre: tous les magasins de la campagne doivent ouvrir à 5 heures du matin et fermer à 6 heures et demie. Les paysans n'ont pas le temps de faire des achats. Cette mesure a été prise en disant que pendant la campagne agricole tout le monde doit être aux champs et les paysans gaspillent leur temps en faisant des achats...C'est ridicule...et presque incroyable, mais nous nous sommes déjà habitué à des mesures sans logique...Nous sommes comme au Moyen Age, des serfs forcés de travailler".

Septembre, 1980

"En ce moment beaucoup de choses indispensables à la vie manquent. Il manque le pain, les allumettes...il manque la viande dans les villes... Il y a des restrictions de sucre... il manque des outils domestiques et agricoles... Les forêts deviennent rares à cause des coupes arbitraires... Le garde-forestier est cherché par les gens pour obtenir l'autorisation de couper du bois...On l'a trouvé à la taverne... il fait des promesses pour les autorisations, les gens perdent des jours entiers et finalement ils vont couper illégalement dans la forêt, sans peur d'être découverts car le garde-forestier garde la forêt à la taverne. Si on est pris, avec un bon repas arrosé d'un bon vin et un peu d'argent, on achète son silence. Et voilà, les forêts deviennent rares, elles sont détruites. Dans les montagnes, des grandes superficies de forêts sont effectivement rasées de manière irrationnelle pour les besoins des nouvelles entreprises qui produisent des meubles... Et il arrive des inondations, d'une année à l'autre plus fortes

en dépit des efforts des dirigeants pour endiguer les rivières..."

Décembre 1980

"Un cas bizarre est arrivé: les autorités de la commune allaient dans chaque maison réquisitionnant des poules et disant que c'est pour l'Italie où a eu lieu un grand tremblement de terre et où la population doit être aidée. En réalité, les communes n'ont pas fait le plan annuel d'aquisitions de viande pour 1980 et on profite alors du tremblement de terre de l'Italie pour faire le plan".

"Qu'est-ce qui manque ? La croyance en Dieu est rejetée par ceux qui cherchent chasser Dieu de l'âme des gens".

"C'est vrai qu'aujourd'hui nous sommes plus développés du point de vue des constructions; il y a de belles maisons, mais à quoi bon? Notre âme meurt petit à petit. Où est l'homme d'autrefois, luttant pour la liberté, pour un idéal? L'homme devient de plus en plus l'annexe d'une machine, il se transforme en simple robot. Le système éducatif a imposé l'athéisme, mais sans Dieu un peuple dominé par cette calamité devient irresponsable, sans sentiments humains. Il devient un robot qui accomplit des actions abjectes qui tôt ou tard entraîneront sa perte...

Vendredi, le 16 janvier, 1981

"J'ai assist_ à l'assemblée générale du kolkhose. Une assemblée qui n'a rien eu d'intéressant... les mêmes mots sont prononcés toute l'année...Il y a là une femme, deuxième secrétaire du parti dans le département qui a parlé comme d'habitude, en rendant les paysans coupables, comme si les paysans étaient coupables de l'état des choses, comme si ils avaient voulu la collectivisation de l'agriculture. Ils ne veulent pas savoir combien de larmes et de cris d'épouvante ont accompagné cette collectivisation. Je me suis aperçu d'une chose: les gens du parti ont peur de la vérité et ne veulent pas la regarder en face, ils ne veulent pas comprendre qu'il faut apporter des changements. Le résultat de leur politique est évident quand on va au marché. Ils sont presque vides, les produits agricoles manquent. Chez le boulanger on fait une queue, aux pommes de terres une autre, plus grande encore; il n'y a pas de lait, pas de viande, pas de farine de blé ou de maïs et ces choses arrivent après 20 ans de collectivisation. La viande de porc est fournie premièrement par les paysans, ils sont obligés de la vendre à l'Etat. La pénurie est plus grande que pendant la deuxième guerre mondiale".

Lundi, le 2 février 1981

"Les privations sont plus évidentes d'un jour à l'autre. On a commencé à pratiquer des coupures d'électricité, même le jour, jusqu'à présent seulement dans les villages".

Août, 1981

"A l'église il y a de plus en plus de fidèles. L'atmosphère politique est relativement agitée. Au début du mois d'août les autorités ont organisé la garde du poste de police, faite chaque nuit par deux hommes du village".

Jeudi, le 5 novembre, 1981

"Aujourd'hui il devrait y avoir la foire mensuelle à Jibou /petite ville située à 14 km. de la localité d'Aluniş, mais les autorités ont interdit l'organisation de la foire parceque Ceauşescu doit visiter le département de SŢlaj. Celà fait quelques semaines déjà depuis que les autorités

attendent la visite de Ceaușescu. Partout on organise réunion sur réunion. Un jour, vers la fin du mois d'octobre, un dirigeant du kolkhose qui devait donner aux paysans du maïs pour leurs travaux, a abandonné le maïs dans une cour sous la pluie et il est parti à une réunion. D'autres dirigeants du kolkhose ne savaient pas ce qu'il fallait faire pour préparer la visite. Ils ont essayé de récolter le persil puis ils y ont renoncé, en envoyant les paysannes couper les tiges de maïs, en disant que le persil est enterré et il ne peut pas être vu par "le chef". Enfin, le jour de la visite est arrivé le 6 novembre. Ceaușescu a traversé notre village sans voir ni la route, ni les gens, ni les tiges. Tout a été inutile..."

"Il y a une grande crise d'oignons, la récolte a été insuffisante. Nous sommes obligés, pour acheter du pétrole, de donner une quantité d'oignons. Quelle misère..."

Le 18 novembre

"La crise continue, mais en ce qui concerne le pain on peut apercevoir une petite amélioration. Partout il y a des abus faits par les gérants des magasins qui vendent les produits en favorisant leurs relations, les amis et les parents. Sur les champs, il y a beaucoup de tiges de maïs, les paysans ont voulu couper ces tiges mais les dirigeants du kolkhose ont interdit l'accès aux champs en arguant qu'ils veulent faire un silo pour le maïs, puis ils y ont renoncé et ils ont envoyé les gens couper le maïs lorsqu'il faisait très froid..."

1982, février

"A la campagne, les autorités essaient de prendre tous les produits des paysans de manière indirecte...Si l'on veut acheter des cigarettes il faut apporter au magasin des oeufs; pour acheter du maïs il faut donner des poules...tout ce qui manque au paysan, il l'achète en apportant des produits qui même pour lui sont insuffisantes: des pommes de terre, des haricots. Il est obligé de faire des contrats avec l'Etat pour fournir du lait... ces contrats, trop ambitieux, sont pratiquement impossibles à realiser..."

"En d'autres villages, pour obtenir quelques tiges de maïs du kolkhose pour les animaux, il faut donner 100 gr. de 'palincă' /eau-de-vie/ pour une brassée de tiges. C'est vraiment incroyable..."

"Après la fin du recensement des animaux, les autorités font une vérification des déclarations. S'ils constatent que le nombre réel ne correspond pas aux déclarations, ils confisquent les animaux. Dans notre village, une telle situation est vraie surtout pour les poules, car d'habitude les femmes ne donnent pas exactement le nombre de volailles, considérées autrefois sans grande importance".

Le 14 fevrier, 1982

"A la radio et à la télévision on annonce l'augmentation du prix des produits agricoles avec 35% en moyenne. La catégorie sociale la plus affectée par cette augmentation est la paysannerie des kolkhoses qui ne reçoit pas le quart du nécesaire, mais en échange, la plus grande partie des familles ont des membres qui travaillent dans les villes et apportent de l'argent dans la famille. C'est vrai que les prix des produits agricoles et de la viande ont augmenté, mais cette mesure n'influence que très peu la vie des paysans des kolkhoses, parce qu'il n'ont pas la possibilité d'élever des animaux pour obtenir des bénéfices. En ce qui concerne les céréales, évidemment les possibilités sont plus réduites, les paysans n'ont pas assez de céréales même pour leurs propres besoins".

"Dans le kolkhose de Benesat (un village voisin) sont morts 100 moutons qui ont bu de l'eau contaminée par des engrais chimiques négligemment jetés dans la cour du kolkhose".

Le 12 septembre 1982

"Une chose bizarre est arrivée: les autorités locales ont fait venir sur les champs (comme d'ailleurs en d'autres villages), des forces de police pour surveiller la récolte du maïs. C'est vrai que les paysans sont considérés voleurs et alors leur travail forcé doit être surveillé par la police. Si les paysans volent, c'est pour leur survie, parce qu'ils ont peur de la faim, des jours qui viennent. Le kolkhose ne leur donne rien d'autre que des promesses..."

Le 1-er novembre, 1982

"La Roumanie est maintenant confrontée à la plus grave crise économique que j'ai connu dans ma vie. Je crois que cette crise est générée par l'incompétence de la clique communiste qui conduit le pays. Ils n'ont aucun respect pour le peuple, leur seul pays c'est "l'estomac". Dans cette période nous n'avons pas de pétrole, ni d'essence; le courant électrique est coupé sans cesse à cause du manque de combustible pour les centrales thermiques. Dans les centrales hydro-électriques l'eau manque. A part l'insuffisance de la nouritture, il manque des produits comme le savon, le cirage, les fourneaux à gaz, les scies et encore un grand nombre d'autres articles".

Novembre, 1983

"A cause du manque d'énergie électrique, les maisons sont éclairées par des lampes à pétrole mais le pétrole manque lui aussi et les gens ont alors recours aux bougies et en dernière instance aux veilleuses /'opaiț'/.

Décembre, 1983

"Les paysans ont obtenu du kolkhose un peu de blé, mais ils ont été obligés de le payer. Jusqu'au 20 décembre les paysans du kolkhose n'ont pas reçu le maïs".

Janvier, 1985

"A partir du 1-er janvier, dans beaucoup d'entreprises la production a cessé et les ouvriers ont pris un congé non payé, sans même béneficier d'une aide de chômage. Ceci est la conséquence du manque de combustible et d'énergie électrique... Dans les villes, dans les immeubles collectifs, il fait très froid... les gens sont obligés d'installer des poêles avec des tuyaux qui sortent par les fenêtres".

Avril, 1985

"Pour avoir un jour de congé et venir au village à l'occasion des Pâques, beaucoup d'ouvriers sont allés vendre leur sang /lors d'une prise de sang on a le droit à un jour de congé pour refaire ses forces/. Voilà quelles solutions inattendues trouvent les gens pour avoir un jour de congé, puisque les Pâques ne sont pas reconnues par les autorités communistes..."

Août, 1985

"Ce mois-ci, on termine la campagne agricole du blé... Les indications des dirigeants du département étaient de terminer la campagne vite et de commencer le labourage d'été. Dans ces conditions, par peur d'être obligés de payer une amende, les conducteurs des tracteurs ont fait la moisson du blé très vite, laissant sur place des quantités de blé et commençant tout de suite le labourage. Peu après, sur le terrain labouré poussait le blé, résulté des grains qui n'avaient pas été récoltées lors de la moisson. Les paysans commentent ironiquement que les

moissonneuses font en même temps la moisson et les semailles d'automne".

Septembre-octobre, 1985

"La récolte du maïs commence comme d'habitude sous la surveillance de la police. Déjà la présence de la police est devenue une habitude et entre les paysans et la police il y a une véritable compétition: les premiers cherchent à perfectioner les méthodes de vol, pendant que la police intensifie la surveillance... Au mois d'octobre sont apparus sur les champs des gardiens armés (nous ne savons pas s'ils sont armés avec des vraies balles ou avec des fausses balles). Les paysans en ont grande peur; il y a déjà eu en d'autres villages des paysans qui ont volé des céréales et qui sont jugés par le Tribunal du département..."

"Les enfants des écoles de tout le département, au lieu d'étudier, participent à la campagne agricole avec les professeurs et les instituteurs. On les préfère aux paysans car ils n'ont pas besoin de voler le maïs. Depuis la rentrée (le 15 septembre) jusqu'à la fin du mois d'octobre toutes les écoles participent à cette campagne agricole, évidemment sans payer ni les enfants, ni les professeurs. Ils travaillent, y compris les dimanches. A côté des élèves, durant la campagne agricole travaillent même les ouvriers des grandes entreprises citadines. Ils sont obligés plusieurs fois par mois de travailler gratuitement dans l'agriculture. L'organisation départementale du parti envoie chaque jour des 'camarades' - comme disent les paysans - pour donner des ordres et 'diriger' la campagne agricole, mais les travaux ne vont pas bien car les gens forcés de travailler, travaillent lentement, sans motivation et sans espoir d'obtenir des produits après leur travail".

Le 30 novembre, 1985

"En ce moment entre les paysans et les autorités il y a une situation conflictuelle déterminée par le fait que les paysans n'ont rien obtenu pour leur travail pendant toute l'année agricole, à l'exception de quelques tiges de maïs et d'un peu de foin. Les armes utilisées par les paysans sont le vol de produits agricoles, le sabotage et l'indifférence;

1 .le vol n'est pas à vrai dire du vol mais, la prise, sans l'accord des autorités des produits agricoles, après le travail gratuit imposé par les dirigeants du Parti Communiste;

2. le sabotage, dans le sens que les paysans laissent dans la spathe, sans récolter, du maïs. Pour le récupérer (en général pendant la nuit), ils retardent la récolte;

3. l'indifférence, dans le sens que les gens ne s'interéssent pas à l'avenir du kolkhose et n'ont aucun respect pour la propriété communiste.

Noël, 1985

"La coutume de chanter des noëls se perd peu à peu, normalement après la collectivisation de l'agriculture. Cette année, même les jeunes venus des villes ont été apathiques. J'ai flané dans les rues du village et j'ai vu seulement deux groupes de jeunes hommes. Je n'ai vu pareille situation ni pendant la guerre... Qu'est-ce-qu'il manque? Je pense qu'il manque la liberté, celle de l'esprit et en même temps la liberté physique... Les derniers temps, les gens ont moins de vitalité, ils semblent apathiques.. J'ai connu pareille situation à la prison, lors de ma détention... La Roumanie est comme une immense prison..."

LES SEPT LIGNAGES

Structures sociales archaïques et modèles numériques

Paul H. Stahl

Lorsqu'on observe les rituels utilisés par les grandes religions basées sur des textes écrits, et également les rituels liés aux traditions orales ou à la magie, constatent que certains nombres font partie du rituel. Le chiffre 3 par exxemple s'impose souvent dans les rituels et dans les coutumes; on se signe à trois reprises lorsqu'oin passe devant une église ou lorsqu'on participe à une messe; on crache à trois reprises pour éloigner le malheur ou éviter les effets du mauvais oeil. Les malédictions ou les pratiques de la sorcellerie invoquent souvent le 3 fois 3, donc le 9; d'autres nombres sont évoqués de manière insistante en d'autres occasions lorsqu'il s'agit de la vie spirituelle.

A première vue ils semblent être les seuls, les plus évidents et les plus faciles à reproduire. Les études d'architecture religieuse mettent aussi en lumière la présence de modèles numériques, modèles qui ne sont pas dus au hasard mais résultent d'une pensée qui remonte dans le passé lointain de l'humanité, également due au christianisme; leurs traces se retrouvent dans la tradition des plus anciennes cultures écrites du Moyen Orient. Certains nombres semblent avoir une portée universelle, comme par exemple le 40, également présent dans les coutumes et les structures sociales.

Paul d'Alep, qui accompagne vers le milieu du XVII-ème siècle le patriarche Macaire en Valachie, en Moldavie et en Russie, visite le monastère de Curtea de Argeş construit par le prince valaque Neagoe Basarab entre 1512 et 1517; il affirme que les 318 colonnes élevées autour de l'église correspondent aux chefs des familles ayant contribué à réunir l'argent nécessaire pour la construction; vers le nord et vers le sud il y a de chaque côté 6 colonnes qui correspondent aux douze apôtres et qui maintiennent la construction debout de même que les apôtres confirment la foi (1). Un autre texte du passé ("Letopisetul cantacuzinesc") écrit vers la même époque, affirme que les douze marches conduisant vers l'intérieur de l'église figurent les douze tribus d'Israël; à l'intérieur, douze colonnes rappellent uine nouvelle fois les douze apôtres (2). On retrouve dans les constructions religieuses de l'Occident européen les mêmes nombres liés au christianisme (3).

Les nombres liés aux croyances s'expriment également dans la vie sociale; moins étudiés et plus difficiles à remarquer, ils sont tout aussi intéressants que les précédents, d'autant plus que, s'il est relativement facile de se signer à trois reprises, il est plus difficile de structurer la vie sociale dans son ensemble en faisant appel à des croyances. Leur présence manifeste ainsi le pouvoir que les croyances liées aux nombres avaient sur l'esprit des gens. C'est cet aspect qui retient mon attention dans les pages qui suivent; d'un nombre relativement important de situations, je retiens quelques

exemples européens structurés par le nombre 7 et tirés également de l'úrope Occidentale et Orientale.

Si ce nombre apparaît en divers secteurs de la vie sociale, je cite seulement ceux en rapport avec la structure générale de la société. On pourrait leur ajouter de pareilles situations concernnant par exemple la jusitice, la politique, la parenté et ainsi de suite; ils seront présentés dans une autre étude. On peut citer aussi des exemples où la vie sociale et la nature également sont structurées ensemble par le nombre 7, comme par exemple la légende des sept collines de Rome.

LES SEPT FILS DE CLEMENT.

Ce premier exemple est lié à une forme archaïque de vie sociale, celle tribale. Dans un ouvrage publié par M. Chopin et A. Ubicini (4) on reproduit plusieurs légendes qui racontent l'origine des tribus albanaises; elles reprennent en fait les légendes publiées quelques années plutôt par Georg von Hahn (5. Voici une de ces légendes, typique jusque dans ses détails:

"Il y a déjà bien des années qu'un riche pâtre vivait dans la contrée de Triepschi. Un jeune homme, nommé Clément, dont la famille était inconnue vint le trouver, et le maître lui confia la garde et le soin de ses troupeaux. Cette occupation le rapprocha de la fille du berger, dont le nom éait Bubéi et qui n'avait point de mari parce qu'elle était paralytique. Au milieu de ces rapports journaliers, les deux jeunes gens s'aimèrent et Bubéi devint grosse. Lorsque la mère en fut instruite elle s'efforça par tous les moyens possibles de fléchir son mari, qui était d'un naturel sévère et rude, et de l'amener à ne point sévir contre les coupables. Elle y réussit et on les maria. Ils eurent pour dot vingt têtes de bétail, mais ils durent alors s'établir dans une autre partie des montagnes, car le vieillard ne pouvait leur pardonner ce qu'il regardait comme une tache que la mort seule pouvait effacer. Le pays que choisit le nouveau couple s'appelle Bestana. On y voit encore aujourd'hui les ruines d'une petite église et de quelques maisons, ainsi que des vignes devenus sauvages; et l'on raconte qu'il a fallu abandonner ce lieu à cause des vipères qui l'infestaient et qu'on y retrouve jusqu'à ce jour. Bestana est à quatre lieues environ de Selze et de Wukli. Les terres qui en dépendent, comme siège du chef de la famille, n'ont jamais été partagées et sont depuis ce temps la propriété commune des Clémenti. Clément eut de Bubéi sept fils. Ceux-ci devinrent la tige des sept grandes familles auxquelles on doit la fondation des bourgs de Selze, Wukli, Nikschi, Untai et Nartinovich. C'est d'eux que sont sortis les Clémenti de Bukova dans le Dukadschin, et ceux de Lapo dans les montagnes de Kossovo. L'aîné des fils s'appelait Kola; c'est de lui que descendent les habitants du village de Selze. Il eut trois fils, Wui Kola, Maï Kola et Rabien Kola. Ces trois branches ont donné naissance à la population de l'endroit....." La légende continue par la description du lignage de chacun des sept fils dont les noms suivent les mêmes principes dans leur attribution.

Je retiens quelques éléments caractéristiques pour la société tribale du nord de l'Albanie dont la vie est aujourd'hui assez bien connue; tout d'abord qu'une relation extra-maritale aurait pu être punie par la mort. L'étude signée par Vera Erlich (6) note l'obligation de virginité masculine, et non seulement féminine. Eloignés de la maison parentale, les deux époux mettent au monde 7 fils, fondateurs des 7 phratries constitutives de leur tribu; on ne signale la naissance d'aucune fille. Le nom des fils est lié d'abord au nom de toute la tribu, nom auquel chaque phratrie ajoute le nom de son propre fondateur; par la suite, chaque nouvelle fragmentaqtion porte le nom de la

tribu, celui du fondateur du lignage, celui du fondateur de la lignée et ainsi de suite. Le nom porté par quelqu'un indique ainsi sa place dans la tribu, et ceci jusqu'au niveau le plus bas, celui de la famille (la maisnie). Dans cette société on mémorise exclusivement les noms des hommes, les filles sont absentes; la même situation se retrouve ailleurs. On constate aussi qu'une église et un terre propriété communautaire de toute la tribu rappellent l'origine commune et le fondateur eponyme, qui est à l'origine de la consanguinité tribale.

Une autre légende publiée par Chopin et Ubicini nous rappelle l'origine de la tribu des Ketschi; son fondateur est le père de 6 fils (ce qui nous ramène au chiffre 12) situé lui-aussi à la base de diverses légendes. L'un des meilleurs spécialustes des traditions albanaises, Rrok Zoizi, publie une intéressante étude sur la tribu des Mirdites (7); cette tribu catholique est divisée en quatre lignages appelés "pieds"; à la deuxième génération on trouve 28 phratries. Il devient clair que chaque fonateur d'un "pied" a mis au monde 7 fils. Il est vraisemblable qu'ils ont du mettre au monde tout autant de filles, et peut-être aussi tout autant d'enfants morts en bas âge, étant donnée la mortalité excessive de ces temps. Chaque fondateur de "pied" a dû avoir au moins 14 enfants, chiffre inmprobable qui résulte de la phantaisie et qui est sans rapports avec la réalité. La tiribu a donc été structrurée de manière volontaire en 7 compartiments, qui par conséquent ne sont pas le résultat d'une évolution spontanée (8). La croyance dans le pouvoir du nombre 7 étaiit tellement grande qu'elle a réussi à structurer la tribu toute entière.

On peut signaler que la région voisine du Monténégro ("Crnagora") est connue également par le nom "les 7 montagnes du Monténégro", qui suggère l'existance de 7 montagnes mais aussi celle d'une réalité sociale imaginaire (9). Ivan Duiçev rappelle (10) (citant le chroniqueur byzantin Théophane) l'existance au septième siècle d'une formation intitulee "les sept tribus slaves" et se pose la question suivante; "doit-on comprendre cette phrase dans le sens que les tribus slaves nommées ici étaient justement au nombre de sept? Ou bien est-ce plutôt une indication sommaire, le chiffre 7 étant plutôt symbolique? Disons tout de suite que la seconde supposition me semble beaucoup plus probable". Je suis tenté, au contraire, de croire à la vérité de la première, celle d'une structure basée réellement sur le nombre 7, car les exemples encore vivants que la sociologie, l'ethnologie et aussi l'histoire signalent encore aux 19e et 20e siècles, la rendent probable.

LES SEPT FILS DE LA VIEILLE VRANCIOAIA.

Une seule des trois républiques paysannes roumaines de la Moldavie citées par le prince et savant roumain Dimitrie Cantemir a survêcu jusqu'au XX-ème siècle et a pu donc être étudiée par les sociologues. Les documents publiés par T. V. Ştefanelli (11), précieux par les informations concernant la vie passée des paysans non-asservis) ne disent rien sur l'organisation d'ensemble de la région, elle-aussi l'une des républiques citées par Cantemir. Par contre, pour la Vrancea, "pays" non-asservi situé à la courbure des Carpathes, les documents du passé et également les recherches des sociologues effectuées au XX-ème siècle, nous renseignent suffisamment pour connaître la manière dont la région était structurée et fonctionnait (12).

La légende de fondation de la Vrancea cite de manière singulière et inattendue une femme pour fondateur, la vieille Vrâncioaia ("baba Vrâncioaia"). Cette situation représente une exception car, dans leur presque totalité, les légendes citent des

fondateurs éponymes masculins (13). Mais, dans le pays de la Vrancea aussi, à la deuxième génération il n'y a que des fils et pas une fille. Cette legende est par cconséquent basée aussi sur le principe de la masculinité, caractère commun pour la majorité des sociétés européennes. En suivant ce principe, la situation de la Vrancea se rapproche de celle des sociétés albanaises citées plus haut; les fils seuls transmettent le nom, la propriété et le sang. La descendance d'un unique ancêtre est un élément esssentiel pour expliquer la solidarité et la parenté de l'ensemble des descendants de l'ancêtre commun.

Si ces éléments sont communs, une distinction importante se manifeste dans le cas de la Vrancea par rapport aux tribus albanaises. Pour ces dernières l'élément de la consanguinité classe jusqu'au dernier membre de la collectivité dans le cadre de l'ensemble, tandis que dans la Vrancea la consanguinité s'arrête à la deuxième génération, celle des fils de la fondatrice. Rien ne va au-delà, même pas jusqu'au niveau du village. Et si en Albanie il y avait une société tribale parfaitement définie, semblable à d'autres sociétés tribales, dans la Vrancea on suppose seulement l'existence lointaine d'une formation tribale; la consanguinité est présente mais son rôle est effacé.

La tribu des Mirdites était divisée en "pieds", chacun avec son fondateur eponyme; en d'autres cas la tribu est divisée en "vllazni' - phratries, et ces dernières à leur tour en lignages et puis en lignées pour finir avec les maisnies qui, dans les légendes, sont souvent désignées du nom de "feux" (14). Évaluer le nombre de personnes d'une région par le nombre de "feux" constitue un procédé habituel pour l'ensemble des pays européens; pour l'orient européen on comptait aussi les "fumées", ce qui revient au même. Dans la Vrancea, le "pays" est divisé en villages, et dans les villages on distingue clairement les maisnies. Ainsi, si dans les sociétés ayant un caractère archaïque le nom des habitats est en fait le nom du groupe humain, dans la Vrancea c'est l'habitat lui-même qu'on nomme, sans que pour cela la présence d'un groupe humain soit ignorée.

Une évolution semblable peut être suivie par le passé au Monténégro, ou dans la Bosnie et la Herzegovine (15); les noms indiquent d'abord le groupe humain qui peuple un habitat, et finalement l'habitat lui-même. L'Europe fournit de nombreux pareils exemples, la Roumanie aussi; ainsi, la capitale București elle-même porte le nom du fondateur du groupe humain originaire qui, selon la légende serait un berger appelé Bucur.

La société de la Vrancea est par conséquent une étape intermédiaire entre une société tribale et une où la consanguinité s'arrête au niveau du village pour disparaître là-aussi complètement. La parenté par le sang va partout tout aussi loin si on suit les critères de la biologie; pour les sociétés du passé la consanguinité est basée sur des croyances et sur des nécessités sociales de régler le problème de la propriété et dautres aspects de la vie sociale; il s'agit donc d'une connaissance inexacte; la définition de la consanguinité est ici en fait sociale et non pas biologique.

LES SEPT LIGNAGES DU VILLAGE DE RAKOS (RĂCĂȘDIA).

Kos Karoly publie une intéressante étude sur le village hongrois de Rakos, en Transylvanie, (département de Hunedoara) où on retrouve le chiffre 7 structurant un village (16). Le village a un ancêtre, Rakosi, qui donne le nom au village et, comme dans les légendes citées précédemment, est à l'origine du sang commun des descendants. Il a eu six fils, fondateurs de six lignages, auxquels est venu s'ajouter un

septième, celui d'un ami du fondateur. On se trouve donc dans une situation particulière, où au nombre 6 s'ajoute le lignage ami; le chiffre apparaît ainsi sous la forme de 6+1, qui rappelle la structure de la semaine, c'est-à-dire 6 jours normaux où on travaille + un jour sacré où on honore le divin. A ces lignages originairesviendront ultérieurement s'ajouter des lignages "d"invités" et "d'étrangers" A l'intérieur de chaque lignage la mémoire est maintenue jusqu'au 7-ème degré de parenté. Un différence s'ajoute qui classe les lignages; il y a aussi les paysans non-asservis, descendants des 7 lignages fondateurs et les autres, situés socialement plus bas car considérés être des serfs. Le premier des fils du fondateur n'ayant pas eu des fils mais seulement 7 filles, il y aura sept lignages descendants apparentés de cette maniière avec les lignages fondateurs. Une hiérarchie classe les lignages fondaturs qui, tous, ont une situation supérieure à celle des autres habitants du village.

On retrouve la division par 7 dans la forêt communautaire, chaque lignage ayant sa parcelle dans la forêt. Le lignage de l'ami du fondateur a une parcelle deux fois plus grande que celle des autres; le lignage des Farkas, à cause du comportement d'un ancêtre Farkas et de ses 6 fils, a une plus petite; la légende justifie cette situation par leur caractère ombrageux. Le nombre 6 reparaît ainsi encore une fois, situation particuilière pour ce village où 6 et 7 cohabitent et alternent. Dans l'habitat et sur les terres arables on retrouve une structure basée sur les sept lignagnes originaux et leur hiérarchie; les meilleures terres appartiennent aux 7 lignages originaux, dans l'ordre hiérarchique accepté par tous.

Les mêmes principes sont suivis dans l'installation des tombes dans le cimetière ou dans l'ordre d'entrée et d'installation dans l'église. Ces règles d'installation des fidèles dans l'eglise ou dans le cimetière qui tiennent compte des lignages sont signalées ailleurs en Transylvanie ou en d'autres regions européennes (17); on retrouve des structures semblables dans l'organisation des terres arables également en Erurope Orientale ou Occidentale.

Karoly Koss rappelle la présence répétée du nombre 7 dans l'histoire passée des Magyars et surtout des Sicules, où tout un département porte le nom de "7 sièges"; il rapproche cette organisation de celle des tribus turques de l'Asie Centrale.

On peut ajouter que les Saxons de Transylvanie appellent la région toute entière Siebenburgen, les sept villes, et que la régions toute entière est di vis``e en sept départements ("scaune", régions administratives (18).

LES SEPT VIEILLARDS DE LA VILLE DE ODOBEŞTI.

L'historien Constantin C. Giurescu publie en 1969 une monographie de la ville roumaine de Odobeşti, connue par ses vignobles. Son ouvrage comprend une des plus longues et claires listes concernant le partage des terres entre les habitants de la ville (19). L'origine roumaine des habitants est multiple; ils viennent de Moldavie, de Valachie et de Transylvanie.

Les vignobles sont divisés en 7 "vieillards", en fait 7 soles; si la notion de vieillard fondateur suggère d'habitude la consanguinité, dans ce cas elle est totalement absente, la notion de vieillaird désignait exclusivement une partie du territoire. Le document publié par Giurescu mentionne les droits de chacun sur le territoire; nous apprenons que le partage a commencé par la délilmitation des 7 terres, "car les documents du passé prouvent que la division des terres a toujours suivi la division en 7 vieilllards" (p. 328). Chaque vieillard porte un nom; l'un parmi eux, Odobă, aurait pu être le

fondateur éponyme de l'habitat. Chaque vieillard est ensuite divisé en "terres" ("pământuri"). Un seul vieillard est divisé en 4 terres, les autres le sont en 6, rappelant ainsi la coexistence structurante des deux nombres 6 et 7 signalée pour le cas précédent. Par la suite, chaque "terre" est divisée entre les familles. Ce cas intéresse aussi par le fait que toute une ville, dans une époque tardive (1820-1822, lorsque la division des terres est organisée) continue à être structurée par le nombre 7 dans l'un de ses secteurs essentiels, celui de la propriété.

LES PYRENEES FRANCAISES: LES 7 VALLEES DU LABEDA

Les Pyrénées abritent sur leurs deux versants des formes de vie sociale semblables (20); je choisis ici les cas de deux sociétés où le nombre 7 a une fonction structurante. Le premier est situé au nord, sur le versant français. La confédération des sept vallées du Labéda est désignée aussi par le nom de "la montagne" (21).

Les maisons les plus proches constituent ensemble un voisinage (appelé du nom local "bessiau"); plusieurs voisinages constituent un village. Chaque communauté villageoise est gouvernée par des fonctionnaires désignés du nom antique de consuls ("cossous"). Plusieurs villages situées sur une même vallée constituent un "bic"; à ce niveau de même qu'au niveau de toute la vallée il y a des organes politiques comprenant les chefs des maisnies. Ensemble, 7 vallées voisines constituent la communauté des sept vallées. A ce niveau il y a un organe politique constitué par les représentants des vallées qui administre et règle les affaires communes, ou les relations avec les vallées voisines.

La situation politique de la région est particulièrement intéressante car si en principe elle appartient à un conte, ce dernier ne se mêle d'aucune manière dans la vie des communautés; en effet, le conte reçoit une fois l'an certains droits de la part des habitants. Les vrais maîtres sont les paysans représentés par leurs consuls; ces derniers se réunissent par vallées pour traiter des affaires d'intêret commun. Je n'insiste pas sur la manière dont la région fonctionne car mon attention est retenue par le nombre 7 qui réunit plusieurs vallées.

LES PYRENEES ESPAGNOLES; LES 7 COMMUNAUTES DU RONCAL.

La vallée du Roncal, située au sud des Pyrénées en Espagne, abrite une population d'origine basque dont les documents écrits retracent une longue histoire. La vallée abrite "siete villas", sept habitats ou vivent essentiellement des paysans. Chacun constitue une communauté dont le nombre d'habitants est compté par "feux". Cette notion, de même que celle de maison, désigne en fait la plus petite unité sociale, la maisnie (qui correspond à l'anglais 'household', à l'allemand 'Haushalt', à l'ialien 'casata', au roumain 'gospodărie', et ainsi de suite) (22).

De même que sur le versant nord la population est organisée en voiusinages; on retrouve aussi les consuls, administrateurs politiques des communautés. Elles sont connues bien depuis le XI-ème siècle, lorsque fonctionnait un formation sociale de toute la vallée, en tous points semblable à celle ayant survêcu pour être encore observée et étudiée au XX-ème siècle. L'ensemble de la vallée est administré par l'assemblée des consuls des villages qui se réunissent dans le principal habitat de la vallée. Toute la

structure sociale présente des caractéristiques rappellant une forme de vie courante par le passé, mais je n'insiste pas sur ces aspects, mon attenton étant retenue par le nombre 7. On peut quand même ajouter que dans les Pyrénées l'idée de la consanguinité structurante est disparue depuis longtemps et qu'elle se maintient exclusivement au niveau de la parenté proche.

LES SEPT PROVINCES DE L'ECOSSE.

L'un des auteurs classiques pour la connaissance de la vie des anciennes populations de la Grande Bretagne est William F. Skene (23). Il nous fait ainsi connaître pour l'Ecosse celtique une légende liée aux origines de la populoation qui appelle en tous point celles citées précédemment. Ainsi, au VIII-e siècle il y aurait eu une division du pays en sept parties appartenant à sept frères; parmi les sept provinces une avait un rôle plus important, il s'agit de celle du premier des frères. On retrouve ainsi la position prédominante de l'aîné au niveau le plus haut, et qui ailleurs se maintenant jusqu'au niveau le plus bas, celui de la maisnie.

Ce qui retient l'attention est que Skene décrit comment évolue par la suite l'évolution originaire, basée toujours sur le nombre 7ainsi, il y avait un roi pour chaque province qui, par la suite, est divisée en deux, ayant chaque sous-dvision ayant un petit roi ("seven inferior kings" - p. 44, appelés aussi "sub-kings" - p. 49)), au total 14 rois.

L'évolution continue pour arriver a l'organisation d'un royaume ayant un roi et 7 "earls" qui ont longtemps un rôle prédominant à l'organisation du royaume (24). Skene consacre tout un chapitre par la suite aux légendes liées aux origines d'une population; "les légendes ethniques lient invariablement l'origine d'un peuple avec la Biblie ou l'histoire classique....peuple qui serait venu d'ailleurs... (p. 910; "la population est personifiée par un éponyme considéré fondateur du pays.... et dont les fils sont à l'origine des divisions territoriales de la région" (p. 94).

x

Sans insister sur les cas nombreux qui se trouvent ailleurs en Europe, on peut quand même affirmer que le nombre 7 structure toute un série de sociétés et ceci jusqu'au XX-ème siècle. Les cas cités plus haut sont presque tous situés dans des régions de montagne qui gardent mieux les traditions du passé. Il est probable qu'à l'origine le nombre 7 était consciemment mis en relation avec des croyances mais que, plus on est proches de l'histoire contemporaine, et plus ces anciennes croyancees ont tendance à disparaître. Souvent on les trouve dans les légendes drogine des divers groupes.

Leur disparition va de pair avec l'effacement de l'idée de consanguinité qui par le passé accompagnait le nombre 7; l'ancêtre éponyme et fondateur disparaît. Le cas du village hongrois intéresse aussi par le fait que le nombre 7 structure l'ensemble des secteurs de la vie sociale. Il vient ainsi renforcer la constatation faite ici ou ailleurs, qu'une fois la structure d'un groupe humain établie, elle se retrouve dans l'ensemble des secteurs de la vie sociale, qu'il s'agisse ou non du nombre 7; c'est le cas de la division des territoires, des places dans les cimetières, dans les églises, les fêtes, l'habitat.

L'Eglise elle-même fixe la distance de la parenté par le sang ou par le parrainage jusqu'au septième degré (25); cette même distance se retrouve daans les lois de Manou

établies bien avant celles de l'Eglise chrétienne (26). Ainsi, lors d'une offrande funèbre qui respecte les règles, celui qui organise la cérémonie sait que ses ancêtres jusquau septième individu éprouvent une satisfaction inaltérable (p. 79/146); ou encore, celui "qui se livre à la pratique des oeuvres pies, délivre du péché dix de ses ancêtres, dix de ses descendants, et lui-même le vingt et unième", ce qui équivaut à 3 x 7 (p. 63/37). Lors d'une autre offrande funèbre, les effets remontent jusqu'au bisaïeul de son bisaïeul, donc a six générations avant lui, l'organisateur de la cérémonie et les ancêtres sont donc au nombre de 7 (p.88/216).

NOTES

1) P. Saintyves consacre une lqare étude au nombre 12 par exe;ple dans son ouvrage - Deux mythes évangéliques; les douze apôtres et les 72 disciples; Paris, 1938.

2) Louis Mâle - L'art religieux du XIII-e siècle en France; Parism 1910.

3) Provinces danubiennes et roumaines; Paris, 1856.

4) Albanesische Studien; Jena, 1854.

5) Family in Tranasition. A Study of 300 Jugoslav Villages; Princeton - New Jersey, 1966.

6) L'exemple le plus largement évoqué est celui de 12 tribus d'Israël.

7) "Survivances de l'ordre du 'fis' dans quelques régions de l'Albanie"; in La confEerence natiuonale des études ethnographiques; Tirana, 1977.

8) Paul H. Stahl - "La consanguinité fictive. Quelques exemples balcaniques"; in Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno, 14, Milanom 1985.

9) Le nom de "montagne" indique en divers endrois de l'Europe l'existence dun groupe social liée à une région montagneuse. Consulter mon étude "Muntenia; le pays de la montagne" in Etudes et Documents Balkaniques et Meediterranéens, vol. 18, Paris, 1995.

10) "Les sept tribus slaves de la Mésie"; in Medioevo bizantino-slsaavo, Roma, 1965.

11) Documente din vechiul ocol al Câmpulungului moldovenesc; Bucarest, 1915, 2 vol. - Parmi les documents, un est particulièrement intéressant pour moin étude car elle décrit l'origine d'une division trerritoriale par sept: plusieurs paysans se disputent une terre et les juges décident les suivantes; "nous avons ordonné que les vieillards divisent cette terre en sept frères" (p.87). De même la notion de vieillard ("bătrân") arrive à désigner une terre, ici c'est la notion de frère qui acquiert cette signification. L'idée de consanguinité, celle de propriété et le modèle numérique se trouvent réunies comme elles se trouvent dans presque tous les exemples cités dans l'article.

12) Pour la connaissance de cette région comme aussi des anciennes communautés villageoises roumaines en général, consulter les deux ouvrages fondamentaux de Henri H . Stahl; Nérej, un village d'une région archaïque, Bucarest, 3 vol; Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti, 3 vol, Bucarest, 1998.

13) H. H. Stahl, Contribuţii.., vol. I, chap. IV

14) Sur les structures tribales sud-est européennes consulter mon ouvrage: Terra, società, miti nei Balcani; Messina, 1993.

15) Emile Sicard décrit ce processus dans son étude La zadruga susd-slave dans l'évolution du groupe domestique; consulter surtout la III-e partie.

16) "A nemzeti szervezet nyomai Rakosdon"; in Népélét és hagyomani. †iz tanulmàny, Bucarest, 1972.

17) Paul H. Stahl -"L'installation des fidèles dans l'église. Exemples sud-est européens"; in Revue des études sud-est européennes, Bucarest, XXXI, 3-4.

18) Un voyageur étranger dans les régions roumaines, Anton Verancsics (1504-1543) signale déjà à cette époque cette organisation qui touchait toutes les populations habitant la Transylvanie; in Maria Holban - Călători străini despre Țările române, vol. 1, Bucarest, 1968, p.417.

19) Constantin C. Giurescu - Istoricul podgoriei odobeștilor, din cele mai vechi timpuri până la 1918; Bucarest, 1918.

20) Henri Cavailles - Une fédération pyrénéenne sous l'Ancien régime. Les traitées des lies et des passeries"; Revue Historique, CV, !er fascicule.

21) Jean Bourdette - Annales des sept vallées du Labéda; Argèles-en-Labéda, 1898.

22) Alli Aranguren - La Mancomunidad del valle di Roncal; Pamplona, 1989.

23) Celtic Scotland: a History of Ancient Alban; deuxième édition, 3-e volume, Edinburgh, 1890.

24) "Alexander the Second, the successor of William, followed out the same policy, but during his reing, notwithstanding the increase in the number of the earldoms, and the feudalisation of some of the older ones, we find the seven earls of Scotland frequently making their appearance, apparently as a constitutional body whose privileges were recognised" (p. 71). "The seven earls of Scotland appear again as a body takiing part in important transactions on two different occasions in this reign" (p. 79).

25) Indreptarea legii - 1652; Bucarest, 1962.

26) Manava - Dharma - Sastra; Lois de Manou; 1978.

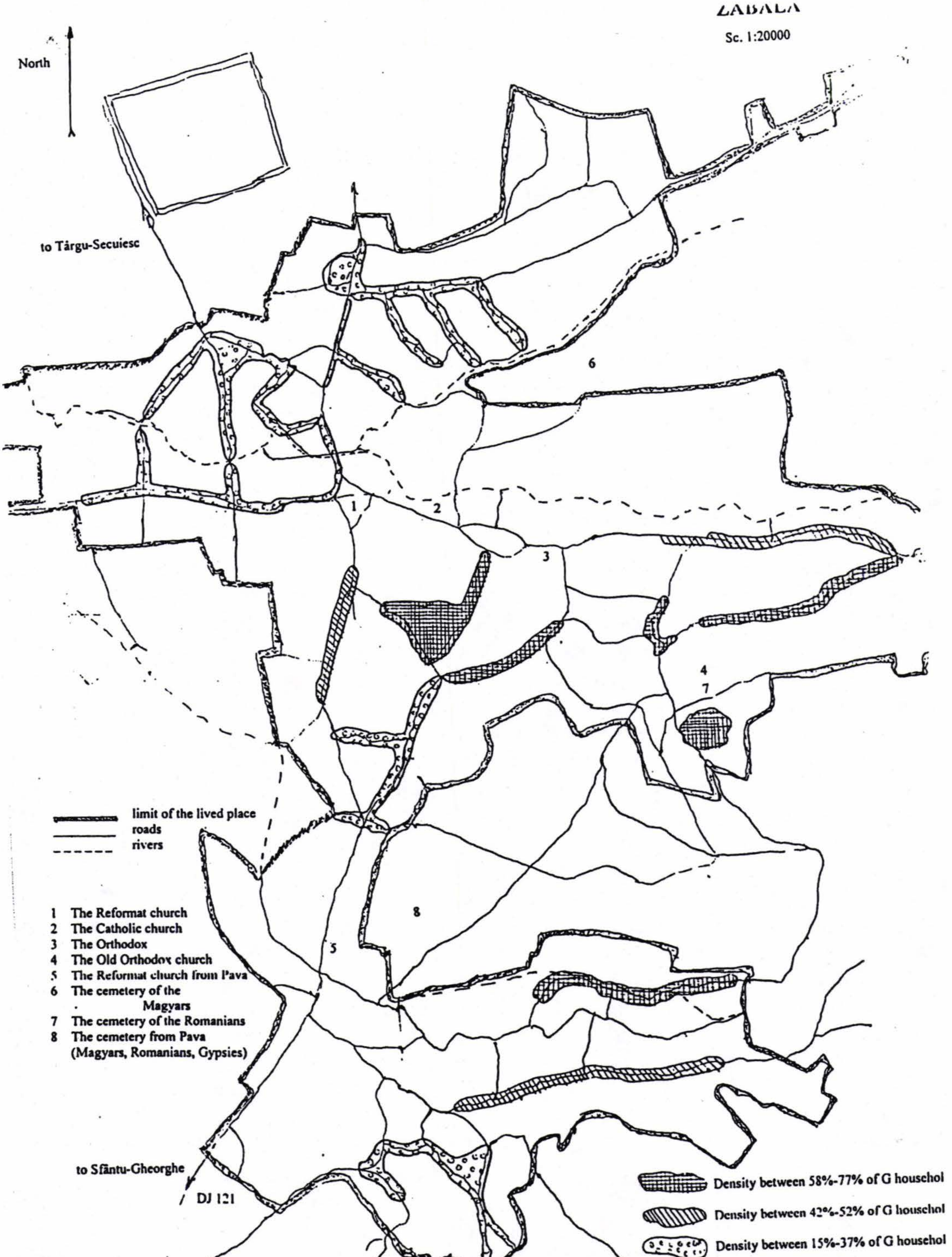
ZABALA, A VILLAGE FROM TRANSYLVANIA
Its kinship structures

Stelu Șerban

This study wouldn't be carried out without financial support. Romanian Academy provided in the 1998□ s summer the funds for starting the field researches (contract GAR 62/1998; the project was co-ordinated by Professor Gheorghiță Geană). From November 1998, one year, the researches were going on thanks to the generous organizational and financial assistance of Research Support Scheme (contract RSS 1115/1998; the project was led by Stelu Șerban). Since the beginning of field researches I co-operated in the collecting the data with Marian Constantin, Ștefan Dorondel, Maria Mateoniu, Ilie Pintea and Rodica Popa. I would like to thank them for the patience and carefulness devoted to these projects.

The subject of this study can be properly referred to the expression "complementary social structures". The context of analysis is a multiethnic (Magyars, Romanians and Gypsies) and multiconfessional (Reformats, Roman-Catholics and Orthodox) village, located in the middle of Romania (Covasna county). Starting from the base of social structure, the kinship, I follow how its different characteristics each other determine, such way as the amount of their total influences develop a dynamic unit with a relative autonomy given the other forms of social differentiation (professional, ethnic or confessional). Aiming to have a close argumentation I describe the kinship in Zăbala by the agency of three of its dimensions: genealogical descent, matrimonial alliances and matrimonial godfatherhood.

The genealogical descent is viewed oftenly as sufficient for analyzing the kinship in the peasent communities from Europe. However, at least for Transylvania, its importance is due to the historical circumstances today passed over (Diaconescu 1997; Palladi-Kovacs 1996). There were the state policies from the different historical periods in pursuit on set up a solide social stratification by the selective ennoblement of the peasants. Their goal was to represent the political authority, such way as the traditional functions of the political organization (the war defence, the tax raising, the justice making) to be exerted by the local leaders at the local level of the society. In this way in any areas from Transylvania was shaped timely a well structured social stratum with a strong self conscience, equally among Romanians (designated by the plural term of *nemeși* as among Magyars (globally designated as *nemzetseg*). The policies of the ennoblement moulded not only the political culture and institutions of the local society; due to the long period of their pressure (they have begun from the 14th century going on intermittently till the end of the 18th century) the social structure of the traditional society was modeled by the hegemony of the peasentry nobles promoting a specific cluster of values and attitudes (Fel 1959; Palladi-Kovacs 1996; Pop 1986; Conea 1940). A extremely suggesting indicators of this determination could be found even ourdays in the Transylvanian villages (the dividing of the village cemeteries in two halves, one destinated for the nemeși, the other for the *iobagi,* the separate churches for nemeși, respectively iobagi, the masive yard gates carved in wood, till the 1848's year a privilege of that kind of peasant nobles).


ZABALA
Sc. 1:20000
North
to Târgu-Secuiesc
6
1
2
3
4
7
8
5
limit of the lived place
roads
rivers
1 The Reformat church
2 The Catholic church
3 The Orthodox
4 The Old Orthodox church
5 The Reformat church from Pava
6 The cemetery of the Magyars
7 The cemetery of the Romanians
8 The cemetery from Pava (Magyars, Romanians, Gypsies)
to Sfântu-Gheorghe
DJ 121
Density between 58%-77% of G househol
Density between 42%-52% of G househol
Density between 15%-37% of G househol

The political modernization of the 19th century went to the losing of the former functions and privileges owned by this social stratum during the times. Notwithstanding, the social and cultural patterns generated by their hegemony remained in the context of community life and still function today. Their erosion represents a long-time process depending equally by the political factors, as by the economical and cultural ones. So It Is normal to fInd functIonIng In the actual rural comunItIes besides the genealogIcal descent, the complementary structures as matrimonial alliances and matrimonial godfatherhood.

ZĂBALA: THE COMMUNITY COHESION DATA.

Zăbala belongs to the great villages category having 1228 households with 3518 persons (in accordance with statistics from the local Mayoralty). The village is placed on the road linking the towns Sfântul-Gheorghe (at 33 kms) and Târgul-Secuiesc (at 19 kms). The relief is varied, from the plain in the Western territory (at 571 m altitude) to the mountains (the Lăcăuți peak at the Eastearn border of the village having 1776 m). The geographical settlement and the economical development determined the peoples professions (agriculturers, herdsmen, industrial workers). The actual territory of the village appeared by unifying the historical territory of Zăbala with the neighboring former village Pava, the latter situated perpendicular on the main road to the Sf,ntul-Gheorghe (see the map). The administrative unit declared at the end of 60's proper to the structural and cultural symbiosis with a historical antecedents. Many of Magyar, Romanian and Gypsy ligneages have members living in both territories, and from confessional point of view, Roman-Catholics and Ortodoxes from both parts belong to the same parochies (situated in Zăbala). Not at last, we should count the similarities of the relief, economical circumstances and professional structures, which favoured the strengthening of mutual relationships. So I will consider in my study that both compose an unique rural community.

The ethnic composition was in 1992: 934 Romanians, 2427 Magyars and 190 Gypsies (Pozsony 1999: 14). The Magyar population is Szekler by origins. Despite that, its members define themselves as Magyars, so I will use that denomination. The Gypsy population has the lived place separated by that of the other two ethnic groups. They are named broadly as ìthe Gypsies from the hillî and 'the Gypsies from the road'. Their current language is Hungarian, but understand also the Romanian. Confessionaly are Reformats (more of them) and Roman-Catholics. It should anyway take into account that the about 60 Gypsies households are obeyied the authority of a traditional leader (*bulibașa*).

From the confessional point of view the Zăbala population was divided in 1992 in: Orthodoxes (908 persons), Greek-Catholics (14 persons), Roman-Catholics (1158 persons), Reformats (1415 persons), Protestants (57 persons) (ibidem, p.15).

During the history Zăbala belonged to the boundary lands (Militargrenze) of the successive political units: the Hungarian Kingdom, the Transylvanian Principalty, the Habsburg and later Austro-Hungarian Empires. This geopolitical position determined decisively its social structure. The ennoblement policy mentioned above generated a quite complex social stratification, which in 1602ís year for example, had at the high level two non-peasent noble families, Mikes and Gabor, and 17 *primores*, noble peasants who kept the positions of political decision. Next to them there were 112 free Szeklers and 7 serf - iobagi (ibidem, p. 9). The social differentiation had an emphasizing at the beginning of the 18th century, after the integration of Transylvania in Habsburg Empire. In that period the Mikes family was ennobled with the Count title. On the other hand, at the opposite level there were in 1750's year 113 serfs.

The influences of the policy of structural differentiation are still recognizable in the local toponimy. There is first the traditional separation of the two halves of the historical territory of the village: Felszeg, the upper side, and Alszeg the lower side. The up/down dichotomy represents a strong identity resource in all villages of the regions. It could be found also in the neighboring regions of Transylvania: in the villages with gathered settlement from Northern Hungaria (Fel, Hofer 1969: 169), and in the same ones from the Eastearn and Southern Subcarpathian zones in Romania (Drăgan 1998). But, in Zăbala, otherwise than in other Transylvanian villages, that dichotomy is not projected in the social structure space. The households of the significant ligneages, both for Magyars as for Romanians, are gathered in a different areas than the two moieties. One of the powerful reason for this situation is the accentuated differentiation of the traditional social hierarchy from Zăbala, which, as I said, embraced between the extreme positions multiple intermediary degrees. In the villages with dichotomical organization, nemeşi/iobagi, on the contrary, the separation up/down went to the territorial enclosure of the ligneages.

In Zăbala the dichotomy up/down is strongly represented by the places of the oldest churches from the village: the actual Reformat church erected in 13th-14th centuries, placed in the center of the village, and old Orthodox church built at the mid of 18th century, placed at the border of the lived place (given the former Zăbala). But, this impression is attenuated by the other two churches erected quite recently near the center of the village: the Roman-Catholic one (blessed in 1865's year) and new Orthodox one (blessed in 1943's year). Nor in that situation the up/down dichotomy do assimilate the social structure of the village. In this context it has rather the function of ethnic identification.

The perception of the up/down dichotomy is in present strongly undermined by the Pava and Zăbala unification. The territorial configuration of Pava, as its ethnic composition (the lower percentage of the Romanians, only 15 nuclear families from the total of 371) influence the making of social identities; first by closing the space lived by Romanians (see the map), secondly by strengthening the Gypsy minority, more numerous in Pava than in Zăbala.

As I mentioned above the historical context of the Transylvanian villages determined the social organization in peasent genealogies. In the pastimes also the Zăbala village observed that constraints. But, for the present the memory of that influence is quite reminiscent. From the all investigated ligneages only one, BENDE, says that their name could be noble one. The term as such, nemzetseg, seems to be vanished from the conscience of the significant ligneages (1). Anycase, this term is surely obsolete, because the usual term to describe the kinship is rokonsag, a term which means besides the patrilinear genealogy, also the relatives got by marriage (Fel, Hofer 1969: 169).

The replacement of the former term by the latter one indicates, in opinion of the cited authors, a trend toward the community modernization.

I identified another organizational relics studying the graves configuration in the Magyar cemetery from Zăbala. In present that is divided in one part for the Reformats and another for Roman-Catholics. However the boundary is not rigid all the cases. The members of the interconfessional families (Reformat, Roman-Catholic) are burried together, either in Reformats zone, or in Catholics one. Asked about this ìpeculiarityî the informants stated that this custom is recent. In the past each member of these families was burried in the zone corresponding his confession. Moreover, once in that cemetery there was a graves configuration respecting the ligneages. Thus in the ìfirst laneî were burried the members of HADNAGY ligneage, next those of GYORGY ligneage and so on. On the other hand the specific bibliography mentions that the term hadnagy designed that peasent noble genealogy elected by the other members of that social stratum to rule the local affairs (Palladi-Kovacs 1996: 16); they had a political, but also a juridical and military authority. Although today the ligneages

Hadnagy are less significant in Zăbala (there are two such ligneages, one with 4 families, another with 5), it could not be excluded that in the past they to be placed in the high ranks of the local hierarchy. My supposition is more plausible as one Hadnagy ligneage lives today exclusively in Zăbala (in a quite narrow area), meanwhile the other lives in Pava (being a little more dispersed).

The analysis of the kinship sense in Zăbala should be completed with the meanings shared by the local Romanians. Originated in the most of the cases in Vrancea county (neighboring to the East the Zăbala), but in other areas more or less far (Buzău, Dâmbovița, Făgăraș), the Romanians are still devoted to the genealogical significance common in those realms. It's useful to remind that in all of that areas was widespred in the past the comunitary economical organization (*organizarea economica de tip devălmaș),* in which all members of the village had a common rights on the lands (a completely one for the pastures and forests, but a limited in few aspects on the arable land). Only at the end of the 18th century have begun the dividing the property and stating the individual rights, a process which still lasted little time before the communist collectivization (Stahl H. H. 1986: 35-41). One important sequence of its stages was the intermediary dividing of the lands property following the patrilinear descents *(umblarea pe bătrâni),* in which the communitary rights were transferred to these genealogical descents. But, if the economical organization has a communitary character, the social one was strongly individualized (ibidem, pp 22-26). All the members of these groupings were known as *răzeși/moșneni* (free peasants), their juridical status being asserted by the sealed documents of the political authority. The peasent genealogies in its actual form were constituted during the separation of the communitary property, being thus determined equally by the economic and juridical constraints (the stating of the property rights by remade the patrilinear genealogy) as by the reasons of social cohesion (solving the different quarells and conflicts generated by this process) (2).

The Romanians from Zăbala brought with them these meanings of genealogical descent. A relevant trait of that inheritance is represented by their rich ligneage histories. Besides the description of the native place of their ancestors these stories contain also the accounts of the most important events and personalities of their ligneages. The numerous ligneages (Condrea, Mircea) or the more modest ones (Rusandu, Hagiu, Vulpoi) have even the storytellers skilled to narrate the stories. Manytimes investigating the kinship I was sent to them to get the needed informations. I had to emphasize that I asked only the identity of their genealogical relatives. Anycase these situations suggest the special authority and competence of that persons as the importance of the ligneage histories in identifying the genealogies. (3).

The economical determination of the Romanian ligneages is proved in Zăbala by their quasi-monopoly on the sheeps rearing in the village. Even in the post-communist period when the production and commercial networks of the state economy are disappearing, the sheeps rearing is still an appreciated trade. Certainly that its economical exchanges as its techniques of production are modernized. Today, for example, its stages unfold by the mediation of the money. The gathering of the sheeps, the payments bargaining, the renting of the pastures, the dammages and lastly the sheepfold liquidation, all are quantified in terms of money amounts. On the other hand, though that profession have lost long time ago a symbolical correspondent in the village culture (the sole festival dedicated to it and joint by the Zabala's Romanians, *Nedeea mocănească,* unfolds in a neighboring village with Romanian majority, but also with a strong minority of Old Orthodox believers, *stiliști),* it is strongly assumed as a mark of ethnic identification. D.H., Romanian intellectual involved in that process, but also a sheeps owner and sheepfold organizer (he is called *baci de sat,* the organizer from the village, in order to distinguish him by the *baci de stână,* the organizer who guards the sheeps) states very convinced that a neighboring Magyar village, Ghelința, was once peopled with Romanians

because one of the main profession of that population is the sheeps rearing. The same involvements I found asking the Romanians about Magyars who practice this profession. They mentioned few names, but added immediately that I will waste my time if I will question the Magyars about that. Their sheeps rearing has a bad quality, they are unskilled in that trade.

In accordance with the statistics the most sheperds from Zăbala are Romanians. I identified in the agrar registers 35 persons with that profession (in 34 households). By them only 4 are Magyars, not belonging to the significant ligneages, and 1 Gypsy (from the Gergely ligneage; see table 1). The other 30 sheperds are Romanians, 25 belonging to the significant ligneages (9 to Mircea, 4 to Condrea, 4 to Boc, 3 to Vlad, respectively, Muntean ligneages, and each 1 to P□□tr,njel and Rusandu). The situation is similar for the group of the sheepfolds organizers. I identified 12 shepfolds organized during 1999ís year (I counted only those which gathered the sheeps of more than one owner). Among their organizers only two are Magyars, not belonging to the ligneages (one of them, Teleki Mihai, has a Romanian wife). The other sheepfolds were led by Romanians (3 from Mircea ligneage, 2 from Popa, and each 1 from Rusandu, Muntean and Hagiu ligneages; 2 donít belong to the ligneages) (4).

THE PEASANT GENEALOGIES FROM ZĂBALA.

I started the kinship research grouping all nuclear families in name categories with at least 10 members. Because generally each household is lived by one nuclear family, I counted also the households with widow persons, considering that these persons inherited the social affiliation as it was before the death of the wife/husband. By the 1228 households 629 were included in 36 name categories. These are: Kovacs (56 families), Condrea (36), Bende (31), Majlat (30), Kozma (29), Boc (28), Gerebenes (27), Szas (25), Harai (24), Oprea (22), Pozsony (20), Mircea (20), Gyorgy (19), Fejer (18), Bagyo (18), Sido (17), Vlad (16), Furtună (15), Nagy (15), Hagiu (14), Burnichi (14), Balogh (13), Vulpoi (12), Rusandu (12), Gabor (11), Furus (11), Iszan (11), Fazakas (11), Konya (11), Pătrunjel (10), Zbârcea (10), Hadnagy (10), Oros (10), Csekme (10), Suto (10). Inside of each category I identified by interviews the patrilinear significant genealogies (see also note 1). I found 48 genealogies including 426 nuclear families (35% for the total families). The most numerous genealogy is Condrea (29 families), the overall size of a genealogy being 8.9.

For an accurate interpretation of the genealogical structure I classified the 48 genealogies in three groups: G1 the group of numerous genealogies (they have 14 to 29 families), G2 the group of middle genealogies (they have 8 to 12 families) and G3 the group of small genealogies (they have 4 to 7 genealogies). The ethnic, confessional and professional dimensions of these groups it finds in Table 1.

The viewing of the numerical distribution in each group shows that the genealogy/ligneage represents an important structure for all three ethnic groups. In spite of different ethnic percentages, the numerous genealogies are to be found equally among Romanians (Condrea, Boc, Mircea), Magyars (Harai, Gyorgy) and Gypsies (Gerebenes II). The same trend determines the G2 group, although the Romanians and Magyars percentages are more balanced (38% middle Magyar genealogies, given only 25% numerous ones, while there are 49% middle Romanian genealogies, given the 65% numerous ones). The G2 class represents by its greatest percentage from the group of all genealogical families (38%) and by its relative narrow size segment (8 to 12 families) the strongest factor of genealogical cohesion.

The G3 group has a quite symmetrical ethnic structure given the G1 group. Not less than 83% by its families are Magyars, given the 12% of Romanians ones. Anyway the symmetry is attenuated by the confessional fragmentation of the Magyars, whom ligneages

Genealogical group	Ligneage name	Families number	Ethnic group	Confession	with money incomes
G1	Condrea	29	Romanian	Orthodox	45%
	Boc	23	Romanian	91% Orthodox 9%Reformat	44%
	Harai	20	Magyar	50% Catholic 45% Reformat 5% Mixed (r/c)	25%
	Mircea	19	Romanian	95% Orthodox 5% Mixed (o/c)	58%
	GerebenesII	15	Gypsies	33% Reformat 67% Unknown	0
	Vlad	15	Romanian	Orthodox	33%
	Gyorgy	14	Magyar	57% Catholic 43% Reformat	29%
Total G1	**7**	**135**	**64%Romanian 25% Magyar 11% Gypsies**	**62% Orthodox 16% Reformat 13% Catholic 9% Unkn & Mixed**	**35,5%**
G2	Vulpoi	12	Romanian	Orthodox	50%
	Gerebenes I	12	Gypsies	25% Reformat 75% Unkn	0
	Furtună	11	Romanian	Orthodox	45,5%
	Kovacs III	11	Magyar	54% Reformat 37% Catholic 9% Mixed (r/c)	73%
	Zbarcea	10	Romanian	Orthodox	33%
	Fejer	10	Magyar	80% Catholic 20% Reformat	50%
	Hagiu	10	Romanian	90% Orthodox 10% Mixed (o/c)	50%
	Burnichi	10	Romanian	90% Orthodox 10% Mixed (o/c)	60%
	Majlat	10	Gypsies	Unkn.	0
	Rusandu	9	Romanian	Orthodox	44%
	Pătrânjel	9	Romanian	89% Orthodox 11% Mixed (o/c)	44%
	Kovacs I	8	Magyar	62% Catholic 26% Reformat 12% Mixed (r/c)	62%
	Bende	8	Magyar	62% Catholic 38% Reformat	50%
	Fazakas	8	Magyar	50% Catholic 38% Reformat 12% Mixed (r/c)	50%
	Csasar	8	Magyar	50% Reformat 25% Catholic 25% Mixed (o/r;r/c)	63%
	Csekme	8	Magyar	63% Reformat 25% Catholic 12% Mixed (r/c)	0
	Popa	8	Romanian	Orthodox	37,5%
Total G2	**17**	**162**	**49% Romanian 38% Magyar 17%Gypsies**	**48,5 Orthodox 18,5% Catholic 18% Reformat 15% Mixed& Unkn**	**41%**

	Ligneage name	Families number	Ethnic group	Confession	
	Szasz	7	Magyar	57% Reformat 43% Catholic	71%
	Szabo	7	Magyar	57% Reformat 28% Mixed (r/c) 15% Catholic	14%
	Kovacs II	7	Magyar	57% Reformat 43% Catholic	14%
	Suto	7	Magyar	86% Catholic 14% Reformat	29%
	Gergely	7	Gypsies	14% Reformat 86% Unkn	57%
	Iszan II	6	Magyar	50% Reformat 33% Catholic 17% Mixed (r/c)	50%
	Bagyo	6	Magyar	50% Catholic 50% Reformat	33%
	Anton	6	Romanian	Orthodox	50%
	Gabor	6	Magyar	67% Catholic 33% Reformat	33%
	Zsido I	6	Magyar	50% Reformat 33% Catholic 17% Mixed (r/c)	33%
	Muntean	5	Romanian	Orthodox	80%
G3	Hadnagy I	5	Magyar	40% Reformat 40% Catholic 20% Mixed (r/c)	40%
	Sido II	5	Magyar	60% Catholic 40% Reformat	60%
	Kozma	5	Magyar	Reformat	60%
	Pozsony	5	Magyar	60% Catholic 20% Reformat 20% Mixed (r/c)	20%
	Szabo I	5	Magyar	80% Catholic 20% Reformat	20%
	Kovacs IV	5	Magyar	80% Reformat 20% Catholic	0
	Oprea	5	Romanian	Orthodox	40%
	Iszan I	4	Magyar	75% Reformat 25% Catholic	75%
	Konya	4	Magyar	50% Catholic 50% Reformat	25%
	Matyas	4	Magyar	50% Catholic 50% Reformat	25%
	Hadnagy II	4	Magyar	Catholic	50%
	Oros	4	Magyar	75% Reformat 25% Catholic	50%
	Sido III	4	Magyar	Catholic	75%
Total G3	**24**	**129**	**83% Magyar 12% Romanian 5%Gypsies**	**41% Catholic 39% Reformat 12% Orthodox 8% Unkn &Mixed**	**39.5%**

rarely are homogenous (the exceptions are Kozma, Hadnagy II and Sido III, all from G3). The Magyars confessional distribution is balanced also given the all genealogical families. The maximum of the percentages difference of Reformats and Roman-Catholics reaches only 3% for G1 (16% Reformats, 13% Catholics), being minimal for G2 (18.5 % Catholics, 18% Reformats) and G3 (41% Catholics, 39% Reformats). The trend of the Magyars to aggregate in small ligneages could be put on the constraints to preserve the inherited lands. In some zones of the peasent Hungarian society these kind of constraints determined the acceptance of adaptative schemes as one-child system (Vasari 1989). But to practice that doesnít depend uniquely by the property preserving, yet also by the cultural and religious factors (ibidem, p.445). Although in Z❑❑bala this practice is not openly accepted, the high degree of genealogical unweaving among the Magyars suggests that, at least implicitly, it is functioning.

The analysis of the ethnical and confessional characteristics of G groups supports the conclusions of a relative autonomy of ligneage structure. Even if the dependence seems to be consistent at least in the ethnic aspects (the Romanian ligneages are more numerous, while the Magyars ones smaller), we should be aware by the economical underdetermination of the ligneage concept in Zăbala. In this perspective the Romanian emphasizing trend to aggregate in ligneages could be interpreted rather as an economical adaptative scheme than as an ethnic and conservative mark. I sustain this interpretation with the genealogical and ethnic distribution of the money incomes in Zăbala (5). The figures from Table 1 shows that the overall percentage of the G1 Romanian families with money incomes is much higher that of Magyar families one (45% given the 27.5% of the Magyars and 0 of Gypsies). Even that the situation is different for G2 group (45.5% for Romanians, 50% for Magyars), this doesnít change the economical behaviour of Romanian ligneages. It worths also to mention that the Romanian overalls are very close to the general average of the village (545 households from the total of 1228 means 44.4%).

An important characteristics which points out the intermingled, but autonomous, dimensions of the kinship is the territorial distribution of the genealogies. I identified great ligneages living on the two of the three main valleys of the village, while the sample families live in the plaine territory and along the main road. Maybe the valleys were populated before the plaine (on the middle valley is placed the former residence of the Mikes family and the Romaniansí cemetery; also on the hills between the valleys are the other two cemeteries; anyway the Reformat church, the oldest from the village, is placed on the main road in the actual center of the village). The Romanian genealogies are placed on the middle valley (the Romanian families are mixed in that area with Magyar ones), while the Magyar genealogies rather on the other two valleys. As I mentioned the Gypsies ligneages lived separated at the border of the village. The tendencies of territorial development are recognized by some terms of local toponimy: Romanian Lane *(Ulița Românescă)*, Condrești's Lane (*Ulița Condreștilor)*, Gypsie's Lane (*Ulița țigănească*), Alexander's Plaine (*Pusztaselek)* or Jews's Plaine (*Zsidospuszta)*. All these denomination overlap on the ancient dichotomy: *Felszeg/Alszeg.*

MATTRIMONIAL AND GODFATHERHOOD ALLIANCES.

The ethnic, confessional and professional interpretation of the genealogical descents allow the conclusion of its relative autonomy. I try further to show that this autonomy is based on the dependence of the genealogical descent given the kinship dimensions, namely, matrimonial and godfatherhood relationships. The Tables 2 and 3 contain the relevant matrimonial indicators (6). The studied period is 1947-1996 years divided in 10 equal intervals.

Table 2. The exogamy of Zabala (1947-1996)

Period	Total married persons	Global exogamy indicator Izab	The structural distribution of the exogamy			The gender distribution of the exogamy		The ethnic distribution of the exogamy		
			The exogamic indicators of G1&G2&G3 Ig	The exogamic indicators of Alt Ialt	Self-exogamy Iex	Male Ext	Female Ext	Mag. Ext.	Rom. Ext.	Gyp. Ext.
I	378	23%	19%	63%	18%	72%	28%	80%	20%	0%
II	300	23%	22%	50%	28%	67%	33%	78%	27%	0%
III	322	22%	15%	50%	33%	64%	36%	67%	28%	5%
IV	308	33%	25%	58%	17%	63%	37%	70%	25%	5%
V	296	32%	27%	39%	13%	54%	46%	68%	30%	2%
VI	232	30%	27%	67%	6%	43%	57%	80%	14%	6%
VII	254	33%	25%	66%	9%	31%	69%	67%	26%	7%
VIII	224	32%	19%	67%	14%	38%	62%	72%	20%	7%
IX	174	37%	31%	47%	22%	41%	59%	50%	28%	22%
X	172	37%	40%	50%	10%	37%	63%	66%	16%	17%
Total	2660	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Average	266	30,2%	25%	58%	17%	51%	49%	70%	23%	7%

Note: The used symbols: Alt-for the persons belonging the village but not to the genealogies
Ext-for the married persons not belonging to the village
Izab=number Ext/total number of married persons
Ig=number of marriages Ext-G/number Ext
Ialt=number of marriages Alt-Ext/number Ext
Iex=number of marriages Ext-Ext/number Ext

Table 3. The matrimonial behavior of G1, G2, G3

Period	Total married persons	G1			G2			G3		
		Mg1	G1-Alt	G1-Ext	Mg2	G2-Alt	G2-Ext	Mg3	G3-Alt	G3-Ext
I	378	5%	55%	22%	7%	38%	31%	4%	59%	23%
II	300	10%	29%	26%	10%	35%	16%	6%	64%	22%
III	322	5%	41%	12%	8%	44%	24%	6%	72%	11%
IV	308	6%	30%	45%	5%	64%	43%	10%	47%	33%
V	296	6%	47%	52%	10%	34%	34%	4%	46%	54%
VI	232	6%	43%	39%	9%	28%	43%	6%	50%	43%
VII	254	4%	11%	63%	8%	30%	45%	6%	44%	37%
VIII	224	8%	22%	33%	8%	53%	20%	7%	40%	33%
IX	174	16%	22%	44%	7%	23%	30%	6%	20%	50%
X	172	10%	23%	41%	12%	28%	48%	9%	37%	31%
Total	2660	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Media	266	7,6%	32,1%	37,7%	8,4%	37,7%	33,5%	6,4%	47,9%	33,7%

Mg1,2,3=number of married persons belonging to G1,G2, respectively G3/total number of married persons
G1,2,3-Alt=number of the marriages G1,2,3-Alt/total number of the marriages concluded by G1,2,3 members

The general viewing of the figures releaves a cutting off at the middle of the period (the interval VI corresponding to 1972-1976 years). Beginning with the second half the number of all contracted marriages dramatically decreases at less than 50% given the first half (45.5%). The torsion of the matrimonial phenomenon could be observed on the entire indicators rank of the VIth interval (Table 2). It records first an important increasing of the exogamy correlated with a consistent lowering of the marriages between exogamous persons (Iex, which reaches in the first half high percentages, 33% for IIIrd interval). In that context the rate of the marriages contracted by G families with exogamous persons increases to the 40% in Xth interval. I conclude by here that in the second part of the last 50 years the groups of the genealogical descents succeds to extent their kinship network outside of the village. The same conclusion can be drawn viewing the figures describing the matrimonial behavior of G 1, G2 and G3 groups given the Alt, respectively, Ext groups (Tabel 3). Excepting the G3 matrimonial orientation, more balanced, in the second half the matrimonial profile of G1 and G2 turns categorically from the Alt group to the Ext group.

The VIth interval points out also the changing of the proportion between the males arrived in village by marriage and the same category of the females favouring the latter one. The changing could be interpreted also as a long time tendency taking into account its slight but continous evolution. That strenghtens also the structural position of G groups due to the virilocal residential rule (in 1951-1960í years, 55% from the married pairs settled at the husbandís residence, and only 23% at the wifeís one).

The structure of exogamy is also strongly modified in its ethnic composition. So, in the context of decreasing the number of outside Magyars in 1986-1991 the ethnic composition is the most balanced (50% Magyars, 28% Romanians, 22% Gypsies). It is interesting to observe that the Gypsies percentage shows a significat trend in the procedure of their settlement in the village, namely the arriving by marriage and not by imigration.

The exogenous behavior of the G groups is quantified by the distribution of all its marriages (I refer mainly to the second part of the period). In the top it founds the exogamous marriages, followed by those with the Alt members. Only in the third position are the marriages which shows the closing of that groups, namely the marriages with other G members.

The third dimension of the kinship, matrimonial godfatherhood, is a institution shared by Romanians and Magyars, but not by Gypsies (from the investigated 251 G families, 60% are Romanian and 40% Magyar) (7). I followed the behavior of each G group as the evolution of that behavior. The four intervals of the Table 4 correspond: I, for the marriages concluded before 1960, II, III and IV for the marriages of the 1960's, 1970's, respectively, 1980's decades.

If the matrimonial phenomenon records a cutting off in 1972-1976 years, the evolution of the godfatherhood preferencies is more leaned. The spiritual kinship *(rudenia spirituală)* as Henri H. Stahl names it (Stahl 1993), is therefore the most conservative dimension of the kinship. So, in comparison with the marriages the godfatherhood is more oriented inside the village (82% of the families recruited its godparents from the own community). The evolution shows anyway a slight tendency to lower in the last decades (in 1980í decade 33% of the families has godparents not belonging to the village).It should remark also the outline tendency toward its own groups in comparison with the similar matrimonial tendency. It is significant that the exogenous changing mentioned above deprives not the G groups yet the Alt one.

The kinship preferencies are clearly oriented toward the genealogical descent. It is a contradiction with the communitary opinions about that. So, though the qualitative investigation of the godfatherhood indicated that the Magyars as the Romanians respect the

Table 4. The genealogical distribution of the matrimonial godfatherhood

Time interval/ ligneage group		Godparents affiliation				The kinship relationship existing before the godfatherhood: genealogical/matrimonial/spiritual/anyone					The gender orientation in the kinship structure: male/female/anyone			The spatial orientation in the kinship structure: vertical/horizontal/anyone		
		Alt	G	Ext	T	Gen	Matr	Sp	N	T	M	F	N	V	H	N
I	G1	31%	59%	10%	33	57%	13%	15%	15%	25	46%	39%	15%	59%	26%	15%
	G2	48%	35%	17%	49	36%	25%	11%	28%	42	44%	28%	28%	49%	23%	28%
	G3	58%	29%	13%	24	29%	16%	0	55%	22	18%	27%	55%	31%	14%	55%
Total I		**45%**	**41%**	**14%**	**106**	**39%**	**20%**	**10%**	**31%**	**89**	**37%**	**32%**	**31%**	**47%**	**21%**	**31%**
II	G1	49%	36%	15%	20	64%	18%	9%	9%	11	59%	32%	9%	73%	18%	9%
	G2	50%	30%	20%	15	40%	10%	20%	30%	10	35%	35%	30%	30%	40%	30%
	G3	50%	41%	9%	11	30%	10%	5%	55%	10	30%	15%	55%	40%	5%	55%
Total II		**50%**	**35%**	**15%**	**46**	**45%**	**13%**	**11%**	**31%**	**31**	**42%**	**27%**	**31%**	**48%**	**21%**	**31%**
III	G1	33%	56%	11%	24	33%	15%	23%	29%	17	56%	15%	29%	56%	15%	29%
	G2	31%	42%	27%	20	35%	8 %	17%	40%	12	33%	27%	40%	53%	7%	40%
	G3	62%	18%	20%	15	23%	27%	0	50%	14	23%	27%	50%	30%	20%	50%
Total III		**40%**	**42%**	**18%**	**59**	**33%**	**15%**	**14%**	**38%**	**43**	**37%**	**25%**	**38%**	**48%**	**14%**	**38%**
IV	G1	32%	46%	32%	14	69%	12%	0	19%	8	65%	16%	19%	73%	8%	19%
	G2	0	43%	57%	14	16%	17%	0	67%	9	22%	11%	67%	11%	22%	67%
	G3	33%	46%	21%	12	48%	5 %	5%	42%	11	54%	4%	42%	53%	5%	42%
Total IV		**21%**	**45%**	**34%**	**40**	**44%**	**11%**	**2%**	**47%**	**28**	**47%**	**6%**	**47%**	**45%**	**8%**	**47%**
Total I&II&III&IV		**41%**	**41%**	**18%**	***251***	**40%**	**16%**	**10%**	**36%**	***191***	**39%**	**25%**	**36%**	**47%**	**17%**	**36%**

generational conveying of the godfatherhood (the offsprings of the godparents are called for the same role by the offsprings of the godchildren; see for that interesting aspect Stahl 1993 and Hammel 1968), the statistical figures donít prove that. On the contrary, not only that the godfatherhood is not independent in the structure of the kinship, but it is efficiently 'used' by that structure, may to strengthen the genealogical ties, may to extent the network of these (see the consistent percentages of non kinship godfatherhood alliances).

The last two dimensions confirms the cohesive function of the godfatherhood. The preferencies for the vertical co-ordinate of the kinship space (47%) must be added to those for 'indifferent' (36%). Both suppose a protectorate relationship between godparents and godchildrens, amplified, in the first situation, just initiated, for the second one.

*

NOTES

1) The characterization of a ligneage as 'significant' has a numerical criteria; namely, the patrilinear descent from a common ancestor of at least four nuclear families of the actual social structure. Among the different methods to investigate the peasent genealogies I preferred the direct interviewing. Certainly that working on the civil registers would be given a more exact results. However I was interested rather by the recognizing of the descent, than its statistical elaboration.

2) Henri H. Stahl devoted an entire volume to analyse the process of property individualization in the Romanian area with free peseants (Stahl 1998, vol. II). For my subject it worths also to invoke the statistics from his work. In Vrancea department in 1912's year there were not less than 98.9% free peasent families. The percentange is however more modest in other departments. In Voinesti one, from where the Rusandu ligneage emigrated at the mid of the last century, there were in the same year 47% free peasants (ibidem, vol. II, pp. 371-373). For the accuracy of the data it should mention also the percentages corresponding to the historical regions. In Moldavia there were 24.4% free peasants, while in Wallachia 20.6% (ibidem, pp.20-35).

3) Another indicator of the ligneage conscience is represented by the written genealogies of some ligneages. Muntean ligneage ordered even a picture in which on the branches of his genealogical tree are put the photos of a few ascendants. The elaborated content of those genealogical histories is out of doubt. I recognized the one of its most activistic exponents in the person of Dan Hagiu, director to the village school. The commitment of Hagiu ligneage to this kind of process is clearly accepted in the village (Anastasoaie 1999:24).

4) It could be put the question if the Gypsies from Zăbala don't influence the making of kinship meanings. It would be take into account first their segregation given the community life. Except the "Gypsies from the road" , still weak numerically and with a loose ethnic identity, the others live at the border of the village. Their 'houses' are not mixed with those of the Romanians or Magyars (I say ìtheir housesî because many of that kind of Gypsies have any fence around it and so much the less the utilitary building of a traditional household: stable, barnyard, summer kitchen). Their segregation is also a professional (they havenít the land, not decleared professions; a part of them work however in the village as daily workers during the gathering of the potatoes; other part practice small trade, but outside the village) and matrimonial one (I could not identify at least one mixed family with a Gypsy member). This situation is slightly attenuated by their confessional membership. But because the shortage of data I could not appreciate the weight of confessional affiliation in the mechanism of Gypsy integration. However, the qualitative researches carried out in Zabala have the same conclusions as my ones (Anghel 1999 and Kotics 1999).

Secondly, it should realize that the kinship rules of the Gypsies are very different given the other two ethnic groups. Among the Gypsies ligneages at least one is certainly matrilinear (Gerebenes II). The matrimonial behaviour is also different (the weakness of the nuclear families due to the refuting of the official marriages and of the real property (households, lands)), while the godfatherhood institution is completely absent.

5) Maybe the using of the money incomes as sociological indicator seems peculiar, espeacily in the genealogical analysis. That it is justified anyway, first because I consider the actual Zăbala, a village in which not less than 688 persons (in 545 households) are employees and paid by money for their work. Secondly, because even in pastimes the peasent society belonged to the global society (politically at least). In ourdays that indicator accurately shows the change in the content of the former dependence, reflecting, if proper interpreted, even the changes of the cultural horizon of the ìnewî peasants (how they spent their money, shows their prefferencies, their tastes, their economical mentality, so much more as, at least for Zăbala, the money are considered as a mobile value, which could be gained, used, wasted or even lost).

The money incomes indicator is important also in near future context. The communist plannings of rural collectivization supposed not only to deprive the peasants by their lands, but also their integration in the system of paid work. After the breakdown of communist regimes that system survived and in the conditions of the ambiguous rendering of the lands (I refer here to the Romanian case (Verdery 1999)), favouring a 'symbiotic' rural life style, with a base of traditional households open to the economical inputs of global society, but reversely closed. Beyond the 'survival strategies', which could be the economical adaptative schemes of that society in near future?

6) The calculation of the exogamous and matrimonial indicators considered the number of married persons, and not the number of marriages. In my opinion, this procedure is more accurate being used by this reason also in other works (Verdery 1983: 390 n.9). It should be realized also that the percentages of G1, G2, G3 and Alt groups given the social structure of Zăbala fit only for the 1990's years. Certainly that for the 1950ís years the figures could be different. So the specific indicators should be interpreted not as such, but in a mutual comparison. This interpretation has however the hidden premise of similarity in the change dynamics of all these groups during the studied period.

7) The researched group was composed by the all 426 of G families. I found that the Gypsies have not the godfatherhood institution, so their G families was subtracted (44 families). Also, I found 47 Magyar G families (32 Roman-Catholics, 13 Reformats and 2 mixed) and 5 Romanians ones, who have not the marriage godparents. For the other 79 families by different reasons I could not identify their godparents (a part of them being married after 1990, 19 families, I considered them not relevant for the long time trends of that institution). Because the exclusion was random I consider the studied group representative.

STATISTICAL SOURCES.

State Archives. The Sfântul Gheorghe Agency: The civil registers fund
The Archive of Zăbala Mayorlty. The civil registers for 1906-1996 years.
The agrar registers for 1991-1996 years.
The Reformat Parochy from Zăbala. The marriages registers 1950-1998
The tax registers 1998
The Orthodox Parochy from Zăbala. The marriage registers 1950-1999
The Reformat Parochy from Pava. The marriage registers 1950-1999
The tax registers 1998

II. THE CITED BIBLIOGRAPHY.

Anăstăsoaie, Viorel Marian - 1999
In căutarea strămoșului pierdut (In search of the lost ancestor). - in Ferenc Pozsony, Remus Gabriel Anghel - Modele de conviețuire în Ardeal. Zăbala, Cluj: Asociația Etnografică Kriza Janos.
Anghel, Remus Gabriel - 1999:
Poveste cu țigani maghiari (The story with the Magyar Gypsies). In Ferenc Pozsony, Remus Gabriel Anghel, Modele de conviețuire în Ardeal. Zăbala, Cluj: Asociația Etnografică Kriza Janos.
Conea, Ion - 1940 :
Clopotiva. Un sat din Țara Hațegului (Clopotiva. A village from Hațeg Country) ; București:

Diaconescu, Marius - 1997:
Nobilimea românească din Transilvania. Az erdelyi roman nemesseg (The Romanian nobles from Transylvania). Satu-Mare: Editura Muzeului Sătmărean.
Drăgan, Radu - 1998
Y a-t-il des systemes dualistes en Europe orientale?. In Ethnologie francaise, 27,3:385-395.
Fel, Edith - 1959
Some data concerning kinship institutions among the Szeklers from Bukowina. In Acta Ethnographica Hungaricae, 8.
Fel, Edith & Tamas Hofer - 1969
Proper Peasents.Traditional Life in a Hungarian Village; Viking Fund Publication in Anthropology, 46.
Hammel, Eugene - 1968
Alternative social structures and ritual relations in the Balkans. Englewood Cliffs:Prentice Hall Inc.
Kotics, Jozsef - 1999
Integrare sau segregare? (Integration or segregation?) In Ferenc Pozsony, Rermus Gabriel Anghel, Modele de conviețuire iin Ardeal. Zăbala, Cluj: Asociația Etnografică Kriza Janos.
Palladi-Kovacs, Attila - 1996
Ethnic traditions, classes and communities in Hungary; Budapest: Institut of Ethnology, Hungarian Academy of Sciences.
Pop, Mihai - 1986
Les lignages du Maramures (Transylvanie, Roumanie). In Etudes et documents balkaniques et méditéranéens, 10.
Pozsony, Ferenc - 1999
Despre Zăbala (About Zăbala). In Ferenc Pozsony, Remus Gabriel Anghel, Modele de conviețuire în Ardeal. Zăbala, Cluj: Asociația Etnografică Kriza Janos.
Stahl, Henri H. - 1998 (1958)
Contribuții la studiul satelor devălmașe românești (Contributions to the study of the communitary Romanian villages). Cartea Românească: București.
Stahl, Paul H. - 1986
Household, village and village confederation in southeastern Europe. New York: Columbia University Press.
Vasari, Ildiko - 1989
The sin of Transdanubia : one-child system in rural Hungary. In Continuity and Change, 4,3: 429-468.
Verdery, Katherine - 1983
Transylvanian villagers. Three centuries of political, economi and ethnic change. Berkeley: University of California Press.
Verdery, Katherine - 1999
Fuzzy Property: Rights, Power and Identity in Transylvania's Decollectization. In Michael Buraway,
Katherine Verdery (eds), Uncertain Transition. Ethnographies of Change in Postsocialist World, Lanhan: Rowman & Littlefield Publishers.

ANIMAUX ET PARANGONS

DANS LES MONASTERES MOLDAVES DU XVIe SIECLE

Cătălina Velculescu
Ileana Stănculescu

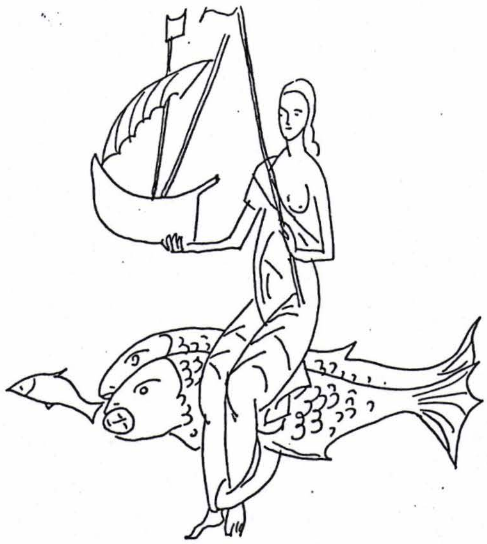
Le Jugement Dernier, tel qu'il est présenté au XVIe siècle sur les parois extérieures de certains monastères de Moldavie appartenait, à cette époque déjà, à une tradition iconographique multiséculaire (1). Les peintres ont placé de telle manière les nombreuses scènes qu'elles transmettent l'idée de simultanéité, suggérée par l'autorité de l'affirmation de saint Paul: "en un instant, en un clin d'oeil." (I Cor., 15,52) (2).

Dans les pages qui suivent nous observons attentivement seulement les images d'animaux représentés dans la scène de la résurrection des morts. Selon la tradition, lors de la Parousie, lorsque les anges sonneront de leurs trompettes, les morts sortiront des tombeaux et ceux dont les corps ont été déchirés par les animaux sauvages ou engloutis par les eaux verront leurs corps se recomposer avec les fragments extraits des ventres des animaux qui les avaient avalés.

Il devient donc naturel de voir les diverses parties du corps humain sortir de la bouche d'un dragon, d'un griffon, d'un lion ou d'un ours. On remarque pourtant dans les même peintures, côte à côte, un éléphant, un lièvre, un cerf, un singe, des colombes, des cigognes ou une chèvre, animaux de ala bouche desquels ils ne sort rien, car ils n'ont jamais dévoré des êtres humains (3). Pourquoi les peintres les ont-ils néanmoins placés ici? L'intérêt de la question augmente par la constatation élémentaire que le singe et l'éléphant et, provenant du régne des eaux, les méduses et le turbot, n'appartiennent pas à la faune connue par le monde où les monastère ont été érigés (4).

A part les animaux et les anges buccinateurs, la scène de la résurrection comprend également deux figures emblématiques, deux femmes qui - affirment les spécialistes - symbolisent la Mer (fig. A) et la Terre (fig. B). La Mer, sans aucun doute une femme, tient dans la main, avec un geste sauveur, un navire, comme dans les peintures plus anciennes qu'on peut voir en d'autres pays. Mais les animaux sur lesquels elle est assise sont différents du dragon des autres images. De la bouche de deux géants marins peints à Voroneț, Humor, Sucevița, Rîșca et Moldovița sortent des parties d'un corps humain; ils ressemblent pourtant à une créature qui tient également du dauphin et de la baleine.

Les récits conservés dans des écrits médiévaux, tels que Le Physiologue , les Bestiaires, les Encyclopédies, confondent plus d'une fois la baleine, le dauphin et le poisson - épée (5). Le premier rédacteur du Physiologue, (rédaction alexandrine du IIe siècle n.è), comprend également une narration sur la baleine et une autre sur le prion (dont la traduction serait "scie", en réalité dauphin) (6).



A

VORONEȚ



HUMOR



SUCEVIȚA

Les navigateurs, affirme le Physiologue, se trompent parfois et abordent à côte de petites îles qui ne sont en fait que les dos de baleines. L'animal, mis en colère par le feu allumé sur son dos, entraîne les imprudents dans les profondeurs.

Le prion, cité dans la rédaction alexandrine du Physiologue (ultérieurement traduit en latin par "serra" et en slavon par "pil" - scie et "kite") (7) poursuit les navires sur mer et entre en compétition avec elles, ainsi que le font les dauphins, sans aucune intention malveillante. Ultérieurement, chez Isidor de Séville (Etym., XII, 6,16) et ensuite dans les Bestiaires (parmi lesquels les Bestiaires toscano-vénitiens des XIV-e - XV-e siècles) cette poursuite devient une tentative d' avaler ou de détruire le navire (8).

A partir déjà du décodage alexandrin, la mer signifie le monde, tandis que le monstre marin signifie soit les forces démoniaques malintentionnées envers l'homme, soit l'homme lui-même, incapable de suivre de manière constante le chemin du bien. Dans les Bestiaires toscano-vénitiens des XIVe-XVe siècles le sens du récit sur la baleine s'approche, selon nous, sensiblement du sens de l'image peinte dans les monastères moldaves du XVIe siècle: "La balena... significa questo mondo: si come la balena fa perire queli che s-infida d-essa, (lo) simigilantement fa questo mondo che quando li omeni piu s-infida in questo misero mondo, tanto li vien piu tosto a meno..." (9).

Aussi bien à Voroneț qu'à Humor, devant les deux créatures aquatiques géantes ("pisces maximus", dans les Bestiaires où l'on appelle "piisces" également les poissons et les mamifères aquatiques) court un poisson de petites dimensions. Le Physiologue alexandrin, les versions latines et certains Bestiaires affirment que la baleine laisse échapper de ses entrailles une odeur si alléchante que les petits poissons se jettent de leur plein gré devant elle, se laissant engloutir (10).

Le poisson de Moldavie semble plutôt un poisson-pilote et non pas un poisson-victime, probablement ce "musculus" dont parlent certains Bestiaires occidentaux (11) mais aussi un Bestiaire grec attribué à Damascène le Studion, conservé dans des manuscrits datant du XVI-e siècle, edité et réédité aux XVII-e etXVIII-e siécles à Venise, traduit en arabe, par Macaire Zaïme, utilisé par Dimitire Cantémir vers 1700 à Constantinople, dans L'Histoire Hiéroglyphique, traduit en roumain dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, probablement et copié en Transylvanie et en Moldavie (12).

Nous citons ici un fragment de la description du "kite de mer" comme appelle le traducteur roumain la créature qui a les caractéristiques de la baleine (ou aspidocélone) et du prion ou serre de l'ancien Physiologue et des Bestiaires latins: "Sont appelés kites les grands poissons qui se trouvent dans la mer... et le navire sur lequel la colère de Dieu tombera lui faisant rencontrer cette sorte de kites (qui n'avalent pas seulement des petits navires, mais même les grands...) les renversent et les font couler et mangent les hommes... Mais à part tout ce qu'il a, il est aussi éffrayant... Car, en dépit du fait qu'il est si grand, il ne peut pas marcher seul... Pour ce faire, il y a un poisson très petit qui indique au kite où marcher et ne pas aller là où l'eau est basse et où les hommes peuvent l'attraper" (13).

Le Bestiaire grec attribué à Damascène le Studion donne rarement des interprétations, mais laisse au lecteur le soin de les trouver, amplifiant en revanche les anciennes informations par des indications sur les propriétés médicinales de certains des animaux décrits, sans pour autant nier leur signifiant spirituel (14).

Quant à l'éléphant peint sur le bord supérieur de la mer (remarquable par sa grandeur et sa beauté à Voroneț (fig. C), moins réussi pourtant mais visiblement accentué à Humor (fig. D), Moldovița et Sucevița) il est également présent (sans avoir la même importance) dans d'autres peintures du Jugement Dernier. De la bouche de l'éléphant ne sort aucun fragment humain et aucun texte médiéval ne nous dit qu'il

B



VORONEȚ



HUMOR



SUCEVIȚA

aurait été carnivore. Pourtant, à partir du Physiologue alexandrin, on raconte avec constance que l'éléphant et sa compagne, après avoir mangé la mandragore, symbolisent Adam et Eve tombés dans le péché, d'où leur assosiation avec Adam et Eve dans les images qui les représentent chassés du Paradis (15).

Plus proche encore de la possible intention des peintres de Moldavie nous apparaît la pensée de l'interprète de la nature du Bestiaire toscano-vénitien concernant les récits sur l'incapacité des éléphants à plier les jambes à cause de l'absence d'articulations aux genoux: "Questo lionfante significa una maniera di omeni di questo mondo...come lo leonfante non a zontura ale gambe per potersi aiutare, cusi sono omeni tanto soperbi, che non a in si alguna umilitade, ma sempre sta superbiosi..., e lo demonio sta apariato, et quando lo vede che l-omo se tien securo et infidase in questo debole speranze, lui viene et falo cazer" (16).

On apprend du Bestiaire de Damascène le Studion d'autres détails sur l'éléphant, suggérant de toute évidence un décodage tel que "celui facile à duper" , "celui qui tombe facilement dans le piége" (17). Possible "signum" de la chute de leurs protoparents, à cause de leur superbe ou de leur absence de discernement, l'éléphant se trouve d'habitude au bord de la mer, réplique terrestre des "grands kites" .

A Sucevița, dans l'emplacement des animaux sur la verticale, sous un quadrupède difficile à identifier, on aperçoit un serpent et ensuite, plus bas, un singe qui porte quelque chose dans ses bras, aujourd'hui difficile à identifier. A Sucevița on observe également un singe, mais dans la scène ded la Genése. Les animaux de la Parousie, interprétés in malam parte (fig. E), ont chacun un correspondant dans la Genèse, avant la chute interprétable 'in bonam partem'.

L'habitude du singe à imiter tout ce qu'il voit faire les hommes (nature mentionnée par la Physiologue alexandrin) a pour l'interprète du Bestiaire toscano-vénitien une valeur de signifiant négatif: "Questa simia, quando la contrafa zo che la vede a far, significa tuti queli che pecano volentiera" (18).

La présence du lion parmi les animaux dévorateurs d'hommes semble toute naturelle; néanmoins, leur valeur simbolique se trouve ici aussi au premier plan, ce qu'on peut comprendre notamment en regardant l'alignement logique de Voroneț: griffon ("zgripsor" en roumain) - éléphant - dragon - lion. (fig. C) A eux vient s'ajouter le groupe massif des bêtes sauvages, en haut et à gauche de la scène (chacune ayant sa propre possible interprétation 'in malam partem, (19) bêtes à côté desquelles la présence du cerf ne peut que surprendre.

Pouquoi le cerf est-il là? Que voulaient transmettre les créateurs du programme de la peinture? D'habitude nous voyons dans le cerf le personnage positif des versets des Psaumes ("Assoiffée est mon âme de toi, Seigneur, comme le cerf est assoiffé de l'eau des sources"), des interprétations du Physiologue ou des chants de Noël roumains à contenu préchrétien (21). On oublie que, pareil à toute créature, le cerf a lui aussi une signification négative: fier de ses bois (l'orgueil - "superbia" - occupe la première place parmi les sept péchés capitaux), le cerf reste pris dans les branches des arbres de la forêt jusqu'à ce que les chiens le mettent en pièces.

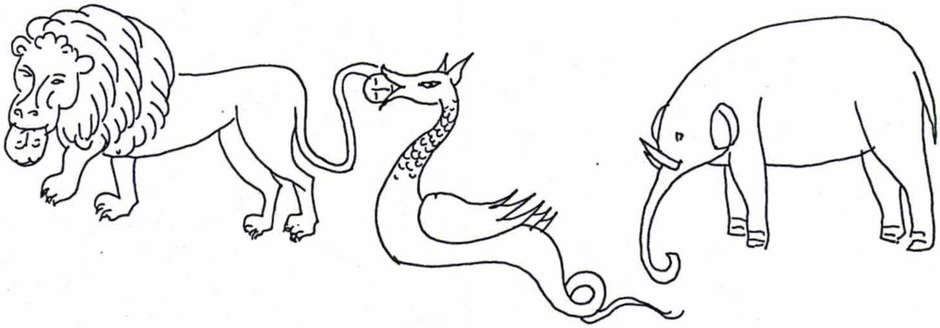
Mais le cerf (fig. G) - à part le fait qu'il est porteur d'une signification négative - peut donner naissance à des êtres composés tels que le "tragelaphos"(du gr. "tragos" - chevre et du gr. "elaphos" - cerf), créature aggressive selon certaines opinions, et dont la respiration est faite de flammes, selon d'autres (22).

C'est le cas de rappeler ici le cerf maléfique du conte de Harap Alb (Le Maure Blanc) altier, agressif, miraculeusement paré de pierres précieuses. De la bouche du cerf

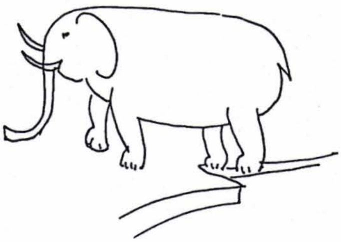
C

VORONEŢ





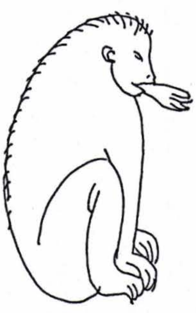
D
HUMOR



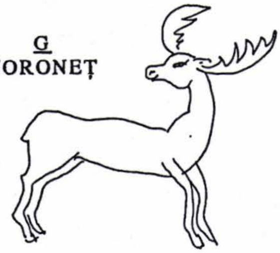
E
SUCEVIŢA



F
SUCEVIŢA



G
VORONEŢ



de Voroneț sortait probablement, dans la peinture initiale, un fragment d'homme et des narines un souffle enflammé et meurtrier.

Plus difficile à expliquer nous semble la présence des oiseaux, considérés tant d'un point de vue zoologique que d'un point de vue symbolique. Le hiboux et le corbeau de Voroneț, pourraient avoir une présence justifiée, mais que signifient les colombes et les cigognes de Sucevița? Pourquoi le mystérieux et géant oiseau blanc de Humor est-il assis sur le bord de la rivière de feu, là où celle-ci s'unit à la mer, au-dessus du serpent marin ennemi? Quoique blanc, a-t-il la même nature que l'oiseau violacé de Voroneț, le seul qui étend ses ailes dans le monde oppressant et dur de l'agressivité perpetuelle?

Continuant sur la voie ouverte par Basile le Grand, Ambroise de Milan et Isidor de Séville, les Bestiaires parlent d'un oiseau qui se trouve sur les bords de la mer - l'oiseau halcyon - blanc dans certains récits, aux lignes violacées dans d'autres, oiseau pour l'amour duquel la mer, en plein hiver, calme ses tempêtes pendant quatorze jours (23). En d'autres narrations, l'oiseau blanc-bleuâtre qui se trouve sur les côtes rocheuses de la mer a pour nom '(h)érodius' et on affirme qu'il aurait la capacité de discerner la présence d'un chrétien parmi les personnes appartenant à d'autres croyances (24).

Les oiseaux du Jugement Dernier, quoique ayant des ailes, à part quelques exceptions, ne volent pas, devenant justement pour de cette raison, plus éloquents. A part l'oiseau de Voroneț, supposé être le '(h)alcyon', il y a un autre à Humor, figuré en haut d'une montagne, répondant clairement à l'appel lancé par l'ange buccinateur.

De manière similaire, dans un dialogue des formes avec l'ange buccinateur, l'oiseau de Probota lève ses ailes vers le ciel prêt à s'envoler des rochers qui se trouvent entre la rivière de feu et la région montagneuse de la résurrection des morts. L'habileté du peintre de Probota, supérieure à celle du peintre de Humor, nous aide à comprendre la nature de ces rarissimes oiseaux de la Parousie.

Sur le rocher qui se trouve en haut et à droite de la scène de Voroneț on discerne un oiseau aux ailes largement ouvertes, prêt à s'envoler. S'agirait-il du phoenix - un typos du Livre de la nature de la résurrection des morts dans leurs corps au moment de la Parousie?

En ce qui concerne le "phoenix" , le "calandrinon", le "halcyon" (les oiseaux prêts à voler de Voroneț, Humor, Probota font-ils effectivement partie de ceux-ci?), nous avons seulement des interprétations positives, laudatives et non pas également négativesm comme il arrive pour presque toutes les créatures (fig. H)

La situation des colombes qui signifient d'habitude soit le Saint Esprit, soit (si elles sont représentées en groupe et ont des couleurs différentes) la foule des croyants ou, des fois, les bons prêcheurs (25) apparaît comme différente. Il y a pourtant une intérpretation négative explicite de la colombe, par la luxuria, qui a des racines dans les affirmations de Clément d'Alexandrie se rapportant aux oiseaux (26).

Leur nombreuse présence à Humor découlerait-elle de cette interprétation?

Nous devrions de même rappeler que dans les illustrations du Physiologue, des Bestiaires et des Aviaires, les images des oiseaux se confondent souvent entre elles, dominées par une figure stéréotype. Il se pourrait donc que le peintre de Humor aurait eu l'intention de réprésenter différents oiseaux (deux parmi eux sont de toute évidence des cigognes) et non pas de représenter plusieurs colombes. Si le nombre d'oiseaux de la scène de la resurrection des morts de Humor serait effectivement de sept, on peut suggérer que la tradition (qui s'est constituée à partir du XIVe siècle) trouve ici les symboles des sept péchés capitaux non seulement dans les sept mamiféres (27), mais aussi dans les sept oiseaux.

H



RÎSCA



PROBOTA



HUMOR

Toutes ces images médiévales sont certainement liées également à la prophetie d'Ezéchiel (VII,2-17; XXXVII, 12-14): les hommes punis par la colère divine pour leurs méfaits erreront comme des colombes égarées dans les montagnes.

Pour presque chaque oiseau caché dans les rochers des scènes peintes à Voroneț, ainsi que pour les apparemment inoffensives chèvres et lièvres, nous trouvons dans le Physiologue et dans les Bestiaires des parangons dont les décodages convergent vers les significations des autres animaux. Ce qui confirme notre conviction qu'on se trouve en présence d'un scénario plus compliqué que la sortie des morts de ventre des bêtes qui les ont jadis avalé.

Dans les peintures analysées, les animaux représentent non seulement des réalités premières, mais sourtout des "typos" du "livre de la nature" décodés 'in malam partem', donc figurant les péchés humains ou les forces du mal (28). De cette mentalité sont apparues les psychomachies qu'on trouve dans les bestiaires des sculptures romanes comprenant des bêtes, figurations des péchés qui, soit déchirent l'homme, soit tombent vaincus sous ses pieds (29).

"La résurrection des morts" des peintures moldaves parachève une idée à peine esquissée par les représentations antérieures: l'homme est mis chaque jour en pièces par des bêtes redoutables et le sens de son entrée dans une demeure sacrée réside justement dans la résurrection de cette mort quotidienne (30).

A Hilandar (la Serbie du XIIIe siècle), les croyants rassémbles autour d'un moribond entouré de ses propres péchés - bêtes et oiseaux, qui le dévorent - prononcent une prière pour la sortie de l'âme.

A Prizren (la Serbie des premières années du XIVe siècle), dans la scène du Jugement Dernier, la femme autour de laquelle s'entortille un serpent-dragon qui la mord est la "luxuria", connue par tant de sculptures romanes, tandis que l'homme vaincu et déchiré par un lion a, de toute évidence, la même signification que celui vaincu par le péché (31).

Toujours à Prizren on trouve l'une des plus intéressantes représentations du "Parangon de la Licorne" : l'homme persecuté par la bête trouve son refuge dans un arbre, sous la protection de la Mère Suppliante (Orante) dans une image qui rappelle la connexion avec le motif de l'échelle, faite dans une variante dans ce parangon en Gesta Romanorum ou dans les vers du poète byzantin Manuil Phillis (fin du XIIIe siècle - début du XIVe siècle) (32).

Au monastère de Rîșca (XVIe siècle, Moldavie, Roumanie), le créateur du programme de la peinture a placé le Jugement Dernier dans un parallèlisme voulu avec la représentation de l'échelle de Jean le Sinaïte (dans la variante iconographique qui suppose une contamination avec la Hiérarchie Angélique de Pseudo-Dionysos l'Aréopagite). Les moines qui s'écroulent à cause des péchés incarnés par les démons deviennent à Rîșca le mirroir des gens dévorés par les bêtes-péchés qui les ont jadis avalé (33).

Les animaux de la résurrection des morts peints sur les murs extérieurs de Moldavie au XVIe siècle constituent (dans l'intention des créateurs d'images) un "typos" de la natur e (34), dans une conception concordant avec la typologie biblique et extra-biblique parfaitement exprimée dans l'Arbre de Jésé - sourtout dans la représentation de Voroneț et avec la pensée historique typologique dominante dans la chronique de l'êvèque de Roman, Macaire, et dans les écrits de ses succésseurs, Ephtimie et Azarie, tous les trois disciples de la Chronique du byzantin Manasses.

Les images des animaux peints ont donc des contrepoids dans les textes écrits sans pour autant se superposer à aucun texte, ni sur le plan de l'inventaire thématique, ni celui de la disposition syntactique des motifs destinés à exprimer un certain sens.

Parmi les textes qui imposent des paralèlles, Le Physiologue , dans sa forme alexandrine, traduit en vieux slave dans la Bulgarie des siècles X-XIII, est passé également chez les Russes (manuscrits des XV-XVIIe siècles.) Nous sommes donc autorisés à déduire que dans son passage il est arrivé à la connaissance des croyants roumains. Nous rappellons que vers le début du XVIe siècle, dans sa capitale de Curtea de Argeş, Neagoe Basarab utilise dans ses Enseignements le Physiologue sans qu'on puisse préciser laquelle des variantes lui fut connue.

Deux des Bestiaires fréquemment cités (celui toscano-vénitien et celui de Damascène le Studion) sont liés au monde de Venise avec lequel la Moldavie du XVIe siècle avait tant de liens. Les décodages implicites ou explicites de ces Bestiaires appartiennent au niveau moral mais, par leur introduction dans le complexe du Jugement Dernier, ils doivent être décodés de manière eschatologique.

Le Bestiaire de Damascène le Studion, créé après 1565, comprend des narrations à circulation antérieure et il est fort probable que ces narrations ne fussent pas etrangères du moins aux peintres. Les images ont circulé pourtant (comme dans tant d'autres cas) et de maniére indépendante par rapport aux textes avec lesquels elles ont un contenu commun. Reste ici toujours présente la question de la concordance entre l'intention de l'émetteur du message (donc du créateur du programme iconographique) et le décodage donné par les récepteurs, en l'occurence des regardeurs moldaves du XVIe siècle et des siècles suivants.

Quoiqu'il nous semble superflu, nous soulignons pourtant que cette étude n'affirme pas une priorité temporelle de la Moldavie sur le programme iconographique discuté. Plus que les priorités temporelles, ce qui nous préoccupe est le sens spirituel du programme.

*

1. Brenk, B., "Weltgericht", in Kirschbaum, R. (coord.), Lexikon der christlichen Ikonographie, 4. Band, Rom-Freiburg, 1994, pp. 513-523; Milosevic, D., Das jungste Gericht, Recklinghausen, 1963; Dumitrescu, A., Représentations byzantines du Jugement Dernier (thèse de doctorat), Paris, 1992; Spitzing, G., Endgericht , in Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole, München, 1989, pp. 92-95.

2. Vasiliu, A., La traversée de l'image. Art et théologie dans les églises moldaves du XVIe siècle, Paris, 1994, p.143 etc (sourtout p. 162)

3. Drăguţ, V., Humor, Bucarest, 1973; Musicescu, M.A., Ulea, S., Voroneţ , Bucarest, 1969; Nandriş, G., Umanismul picturii murale postbizantine, Bucarest, 1985, pp. 121-168; Nicolescu, C., Balş, S., Mânăstirea Moldoviţa, Bucarest, 1958; Podlacha, W., Pictura murală din Bucovina, în Podlacha, W., Nandriş, G., Umanismul picturii bizantine, vol.I, Bucarest, 1985, pp. 241-275; Simion, V., Imagine şi legendă, Bucarest, 1983, pp. 99-101; Stoicescu, N., Repertoriul bibliografic al localităţilor şi monumentelor medievale din Moldova, Bucarest, 1974.

4. Presque chacun de ces animaux apparaît également dans les peintures des églises antérieures. on ne retrouve pourtant nulle part une telle densité de figures placées soigneusement dans un certain schéma. V. Stănculescu, I., Judecata de apoi în pictura exterioară din Moldova secolului al XVI-lea (thèse de D.E.A.) Bucarest, 1998 - les images commentées de Torcello, Prizren,

Athos; v. aussi pour chaque animal, Lexikon der christlichen Ikonographie, op.cit., et Lexikon des Mittelalters, München, Zürich, 1980.

5. Pour une présentation des relations sur le cétus, crocodile, léviathan, serra, chimère, bestia de funde, v. Rausch, H., Methoden und Bedeutung naturkundlicher Rezeption und Kompilation im Jungeren Titurel, vol.2, série Mikrokosmos, Beiträge zur Literaturwissenschaft un Bedeutungsforschung, Frankfurt am Main, 1977, pp. 201-289.

6. Seel, o., ed., Der Physiologus. Tiere und ihre Symbolik, München, 1987, pp. 29, 58, 209, 226; Treu, U., ed., Physiologus Christliche Tieresymbolik, Hanau, 1981, pp. 75-77.

7. Curley, N.J., ed., Physiologus. First Translation into English of the Latin Versions of Physiologus as established by Francis Carmody, Austin-Londres, 1979, pp.6-7, 70-71; White, T.H., ed. The Bestiary. A Book of Beasts Being a Translation from Latin Bestiary of the Twelfth Century, New York, 1960, pp. 197, 199, 201, 202; Svane G., ed., "Slavjansky slavisk Institut Aarhus Universitet", 6-7, 1985; Vaneeva, E.J., ed., Fiziolog, St. Petersburg, 1996, pp. 23, 36.

8. Goldstaub, M., Wendriner, R., Ein tosco-venezianischer Bestiarius, Halle, 1982, pp. 49-50, 360-363, v. Indices - vergillio et serra; McCulloch, F., Mediaeval Latin and French Bestiaries, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1962, pp. 91-92, 163-165, planche II 1 a-b, VII 6, VIII 1 a-b; Rausch, op.cit., p. 221.

9. Goldstaub, Wendriner, op.cit., pp. 58, 151, 365, 400-403.

10. Curley, op.cit., pp. 45-46; White, op.cit., pp. 197-198.

11. White, op.cit., pp. 198-199.

12. Cândea, V., Letopisețul Țării Românești (1292-1664) în versiunea arabă a lui Macarie Zaim, in Studii, 23/4, 1970, pp. 673-692; Graf, G., Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Vatican, 1940, pp. 94-112 - il est possible que Macarie Zaïme et Paul d'Alep aient apporté dans les pays roumains au moins une partie sinon tout le matériel de la cosmographie copiée dans le quartier de Schei de la ville de Brașov à la fin du XVIIe siècle; v. Graf, op.cit., p. 102 et Velculescu, C., Guruianu, V., ed., Povestea țărilor Asiei. Cosmografie românească veche, Bucarest, 1997; Knös, B., L'histoire de la littérature néo-grecque, Stockholm, 1969, pp. 397-398; Lantschoot, "Fragments syriaques du Physiologus" , in Le Muséon, 72, 1959, pp. 37-51; Meyer, Ph., Die theologische Literatur der griechischen Kirche, Leipzig, 1899, pp. 128-132; Moraru, M., "Alegoria animalieră și fantasticul animalier în Istoria hieroglifică" in Revista de Istorie și Teorie Literară, Bucarest, 21/3, 1972, p. 482; Olteanu, P., "Sintaxa și stilul paleoslavei și slavonei", Bucarest, 1974, pp. 268 sq.

13. Biblioteca Academiei Române, ms.rom. 3548 f. 18-19 (cf. dauphin en tant qu'animal bienveillant f. 9v-10).

14. Cette manière d'utiliser le matériel informatif du Physiologue avec d'autres sources d'information écrites ou orales a une représentante illustre, Hildegard von Bingen, Physica (v. Das Buch von den Tieren, trad., introduc. et notes de Peter Riethe, Salzburg, 1996, pp. 15-21, 82, 88-89 sq.)

15. Seel, op.cit., pp. 63-65; Treu, op.cit., pp. 80-84; White, op.cit., pp. 24-28, 165-168. Cf. Bratu, A., Pictura murală maramureșană, Bucarest, 1982, fig. 24.

16. Goldstaub, Wendriner, op.cit., pp. 60, 413-419. Pour l'évolution de la représentation de l'éléphant au Moyen Age, v. Flores, N.C., "The Mirror of Nature Distorted. The Medieval Artist's Dilemma in Depicting Animals, in Salisbury, J.E., ed.,The Medieval World of Nature: a Book of Essays, New York - Londres, 1993, pp. 3-46; Lund, C., "Bild und text in mittelalterlichen Bestiarien", in Febel, G., Maag, G., ed., Bestiarien im Spanungsfeld zwischen Mittelalter und Moderne, Tubingen, 1997, pp. 62-74.

17. Biblioteca Academiei Române, ms.rom. 3548 f. 10v-11v.

18. Goldstaub, Wendriner, op.cit., pp. 22, 281-283; Treu, op.cit., pp. 86-87, 92-95; Seel, op.cit., pp. 67-68; White, op.cit., pp. 34-35.

19. En ce qui concerne l'ours, nous rappelons la tradition notée par Hildegard von Bingen, op.cit., pp. 16,89; Damascène le Studion, op.cit., ms.rom. 3548 f 3v. Outre le renard, le porc (probablement un sanglier), un quadrupède fauve, il y a encore deux quadrupédes blancs. Pour les trois derniers, nous pouvons penser à la crocota, hiène, lynx, leucrocota, lysicius; Müller, A.,

Müller, C.B., ed., Einhorn und Nachtingall: die 200 schönsten Miniaturen aus dem Tierbuch des Petrus Candidus, Stüttgart-Zürich, 1993.

20. Pour la plus ancienne rédaction, v. Seel, op.cit., p. 43; Treu, op.cit., p.58.

21. Brătulescu, M., Colinda românească, Bucarest, 1981; Eliade, M., De la Zamolxis la Gengis Han, Bucarest, 1980, pp. 148-165.

22. Charbonneau-Lassay, L., La mystérieuse emblématique de Jésus-Christ, De Brouwer, 1940, chap. Le cerf; Curley, op.cit., pp. 29,79; White, op.cit., recense plusieurs animaux composés, pp. 19, 33, 52-53. De même Petrus Candidus, in Müller, Müller, op.cit., pp. 14, 24, 26.

23. Wehrhahn-Stauch, L., "Eisvogel", in Kirschbaum, op.cit., vol.I, pp. 597-598; White, op.cit., pp. 123-124.

24. McCulloch, op.cit., pp. 125-126, (heron - herodius, fulica-ardea); George, W., Yapp, S., The Naming of the Beasts. Natural History in the Medieval Bestiary, Duckworth, 1991, pp. 141-142; Damascene le Studion, op.cit., ms.rom. 3548, f.12; Müller, Müller, op.cit., p. 32.

25. Curley, op.cit., pp.29, 64-66; Seel, op.cit., pp. 52-54; Treu, op.cit., pp.68-72; White, op.cit., pp. 144-145; pour la colombe de Hugo de Folieto, v. Ohly, F., Probleme der mittelalterlichen Bedeutungsforschung und des Taubenbild des Hugo des Folieto, in Ohly, F., Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt, 1977, pp. 274-305.

26. McCulloch, op.cit., pp. 111-112; Gering, B., Ikonographie eines Weltgerichtes der Arte delle Alpi - Der Freskenzyklus vom Ende des Quattrocento aus dem Santuario von Montegrazie/Imperia, Frankfurt am Main, 1993, sourtout p. 255; Schmidtke, D., Lastervogelserien. Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Tiersymbolik, in Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, Bd. 212/2, 1975, pp. 241-264, sourtout pp. 245-246; Zambon, F., ed., Il Fisiologo, Milano, 1982, p. 12.

27. Schmidtke, D., op.cit., surtout p. 245.

28. Alpers, K., Physiologus, in Theologische Realenzyklopädie, 26, Berlin-New York, 1996, pp. 596-602.

29. Champeaux, G. de, Sterckx, Dom S., Einfuhrung in die Welt der Symbole, Würzburg, 1990, pp. 73-91, 280-306, sourtout pp. 280-285; Debidour, V.H., Le bestiaire sculpté du Moyen Age, Grenoble, 196.

30. Velculescu, C., Die Tiersymbolik in der Wandmalerei der rumänischen Länder, in New Europe College Yearbook, 1994-1995, Bucarest, 19998, pp. 297-310.

31. Duric, V.J., Byzantinische Fresken in Jugoslawien, München, 1974, fig. 32, p. 69.

32. Einhorn, J.W., Das Einhorn als Sinnzeichen des Todes, in Frühmittelalterliche Studien, 6, 1972, p. 392; Velculescu, C., Cărți populare și cultura românească, Bucarest, 1984, pp. 10-11.

33. En ce qui concerne la représentation des démons en tant que monstres zoomorphes dans le Jugement Dernier, v. Garidis, M., Etudes sur le Jugement Dernier post-byzantin du XVe et la fin du XIXe siècle, Thessalonique, 1985, pp. 31-62.

34. Ahrens, K., op.cit.,; Meier, C., Argumentationsformen kritischer Reflexion zwischen Naturwissenschaft und Alegorese, in Frühmittelalterliche Studien, 12, 1978, pp. 116-159; Ohly, F., Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung, Stuttgart-Leipzig, 1995, pp. 472 sq.

LES MARCHANDS AMBULANTS DE BUCAREST
Fin du XIX-ème siècle - début du XX-ème.

Lelioara Zamani

1.

La connaissance du commerce ambulant, tel qu'il se déroulait à Bucarest à cette epoque, permet de connaître non seulement l'économie de la capitale roumaine, mais aussi la vie des personnes qui le pratiquaient et son impact sur l'ensemble du commerce citadin. Les informations le concernant se retrouvent dans bon nombre d'ouvrages, qu'il s'agisse d'études ou des souvenirs des personnes ayant vêcu à l'époque, mais une étude essayant de réunir l'ensemble des informations nous manque.

La ville connaissait également a l'époque un commerce ambulant et un autre stable. Ce dernier suppose l'existence d'une enseigne et d'un espace loué ou appartenant au commerçant pour offrir un cadre à l'activité commerciale; celle ambulante se déroulait dans la rue après avoir obtenu d'abord l'autorisation écrite des autorités.

L'histroire semble mettre en lumière le fait que le commerce ambulant précède comme importance celui stable; la notion francaise de "marchand" est liée au verbe "marcher" (1). Dans les pays roumains on a longtemps utilisé le nom de "marchitan" pour désigner les marchands ambulants, signifiant en même temps marchand d'objets de petite valeur; la notion, d'origine polonaise (en polonais "markietan") est adoptée par le russe ("markitant") d'où elle arrive en Roumanie.

La bonne marche des affaires permettra finalement aux ambulants de s'installer de maniere stable; "lorsque le commerce devient une profession sûre, unanimenent reconnue comme utile, lorsqu'il remplit une fonction économique nationale par les services qu'il rend a tous, les marchands sont installés dans des magasins et signalés par des enseignes qui attirent les clients". Ce changement ne signifie pas la disparition du commerce ambulant; au contraire, il coexistera avec le précédent, même si pas dans les meilleures conditions.

En Valachie, le commerce, considéré une activité facile et profitable, a été longtemps l'apanage des étrangers. Ces derniers, surtout vendeurs portant leur marchandise dans des ballots ("vânzători cu bocceaua") se sont installés sur les terres roumaines en grand nombre surtout apres 1775, a la suite des événements ayant opposé la Turquie à la Russie, à l'époque aussi ou la Bucovine est détachée de la Moldavie pour etre rattachée à l'Autriche. Leurs marchandises étaient "bon marché, étincelantes et de mauvaise qualité"; ils étaient souvent aubergistes (3). Ils envahissent rapidement la Moldavie et peu a peu s'infliltrent en Valachie.

Les fortunes qu'ils reussissent à amasser mécontentent les habitants qui constatent qu'ils ne produisent rien mais achètent seulement chez les besogneux des objets pour les revendre ensuite avec profit. La corruption facilite leurs activités qui n'estr réglementé par aucune loi. Quelques-uns pratiquent un artisanat et parmi eux il y a des usuriers, des changeurs, les inermédiaires sont nombreux. (4). Les affaires de tous ces marchands grecs, turcs, arméniens, bulgares et ainsi de suite s'accroît; "Aucun pays au monde - écrit l'historien Xenopol - n'a plus de commercants que la Roumanie, et nulle part ailleurs le pourcentage de leur profit n'est aussi élevé" (5).

Les gens qui protestent dans la deuxième moitié du XIXe siècle contre le caractère étranger du commerce roumain sont nombreux; leurs protestations aboutissent à des mesures qui favorisent un commerce pratiqué par les indigènes, et touchent aussi le commerce ambulant (6), Dans ses études economiques, Xenopol considère par exemple que les habitants de la Petite Valachie - Oltenia ("oltenii") peuvent pratiquer un commerce tout aussi actif que les Juifs. Il apporte comme preuve que, par différence avec la Moldavie et la Grande Valachie, les étrangers sont presque inexistants. Il explique cette situation par le caractère des habitants de la Petite Valachie; travailleurs, economes, ayant un sens pratique supérieur a celui des autres Roumains, ils sont en plus attirés par le commerce (7).

Conséquence de ses hypothèses, Xenopol appuie leur installation dans les autres provinces roumaines, afin de "ressusciter le commerce ambulant", considérant comme une nécessité économique générale l'idée qu'il faut "commencer par le commerce des fruits, des alumettes, des petits objets et seulement lorsque le Roumain verra qu'il peut vivre en vendant des pommes et des poires, et non seulement en remplisssant les papiers avec des pétitions, il se mettra à pratiquer un commerce plus important s'élevant peu à peu dans ce domaine. (8).

La présence des "olteni" est clairement perçue vers le mlieu du 19-e siècle dans les villes et les foires de la Valachie ou ils s'engageaient contre un salaire dans les grandes et petites boulangeries ("simigerii"), les boutiques ou l'on vend le bosan ("bragagerii") ou d'autres professions comme celle de vendeurs ou de crémiers ("iaurgerii") (9). Peu a peu ils deviennent indispensables à la vie bucarestoise, acceuillis dès le début avec sympathie.

Leur originalité et leur tempérament vif, pénétrant, leur gaieté naturelle, conquièrent les acheteurs. Leur travail le plus fertile couvre les trois dernières décennies du XXe siècle et le debut du XXe, lorsque les ennuis commencent.

La ville de Bucarest a eu entre 1868 et 1885 deux grands marchés ou ils pouvaient s'approvisionner; "Piața mare" - le grand marché, situé là ou il y a peu de temps était située la place de l'Union ("Piața Unirii"), véritable "océan de marchands et marchandes, la marchandise par terre, sur des paillassons, dans des corbeilles, appelant les acheteurs avec des cris aguichants pour acheter leurs fruits, leurs légumes" (10); le deuxième était le Petit Marché ("Piața Mică") située à proximité de l'église Amzei. Les boutiques et les magasins alimentaires en général étaient situés surtout vers le centre de la ville.

Les riches bucarestois envoyaient leurs domestiques au marché faire des emplettes ou même commander à un marchand connu ce dont ils avaient besoin. Les marchandises étaient portées à leur domicile par des jeunes garçons ("băieți de prăvălie"). Les pauvres ne pouvaient évidemment pas procéder de la même manière et alors c'est le commerce ambulant qui répondait a leurs besoins, d'autant plus facilement que ses marchandises étaient meilleur marché. Ajoutons au fait que ainsi la marchandise arrivait directement à la maison de chacun. Cette manière de pratiquer le commerce n'a pas été abandonnée même plus tard, lorsque les marchés se sont multipliées, de même que les boutiques et les magasins alimentaires.

Il y avait toute sorte de marchands ambulants, chaque catégorie étant spécialisée et vendant seulement certaines marchandises, mais en général il s'agissait de produits alimentaires; des viandes, des légumes, des fruits, des sucreries, des boissons rafraîchissantes et d'autres produits nécessaires aux ménagères. Les plus nombreux parmi les ambulants étaient les "olteni". Habillés de leurs vêtements traditionnels, annoncant d'une voix puissante ce qu'ils offrraient, disputant le prix centime par centime, toujours bien dispos (le plaisir de discuter le prix n'etait jamais absent), ils portaient sur leurs épaules deux paniers suspendus à une palanche, barre recourbée en bois ("cobiliță"), des anses aux extrémités, marquées parfois d'entailles.

Ils achetaient les produits dans les grands marchés, chez les angrossistes; ils vendaient de la viande de boeuf, de porc, de mouton, et à l'occasion des Pâques des moutons entiers (ou par moitié, par quart). Les légumes n'étaient jamais absents, les fromages non plus. "Le iaourt et le lait caillé situés dans des récipients suspendus a la cobilița se vendait avec la cuillère..." (11). Ils arrivait de les voir vendre des poules, des oies, des canards encore vivants qui étaient par la suite sacrifiés dans les cours des maisons; ils n'oubliaient pas de vendre les graines nécessaires a l'entretien des oiseaux. Les fers électriques n'existaient pas et les fers a repasser étaient chauffés avec du charbon fourni toujours par les olteni.

Leurs paniers, garnis de fleurs et de fruits, allèchaient les acheteurs attirés par l'aspect des paniers et le parfum qu'ils dégageaient; les fruits exotiques étaient aussi présents. Dans quelques lignes émues ils sont décrits par Henri Stahl qui présente "ces olteni vendeurs d'oranges, installés devant l'eglise Saint Antoine et enlevant délicatement leur enveloppe en papier pelure, les fruits grands, ronds, tels la poitrine des chinoises, ou découpant légèrement a la partie supérieure le fruit pour montrer sa chair rouge"; ou encore les "olteni fleuristes, arrosant avec des arrosoirs au long cou de girafe la mosaïque de couleurs vives et les parfums qui envahissaient l'ensemble de la place" (12).

Les ambulants turcs et bulgares vendaient d'autres fruits, de préférence des sucreries, des noisettes, du café, des boissons refraîchissantes. Des boutiques spéciales installées dans les faubourgs vendaient des sucrerires, des patisseries (13). On y trouvait du "rahatlokum", le nougat aux noisettes ou au sésame, des "bigi-bigi", une sorte de bougies en sucrerie bourrées de noix, l'ensemble suspendu à une ficelle. (14). On vendait les mêmes produits de manière ambulante; ce sont les Turcs, habillés de vêtements orientaux, de larges pantalons ("șalvari") portant un fez rouge, qui attiraient ainsi l'attention des enfants.

Le "salep" était uine boisson brûlante, légèrement sucrée et poivrée et qui en même temps réchauffait et nourrissait; les vendeurs étaient surtout des Blulgares qui vendaient aussi le bosan et le nougat (15 . L'été était la saison de la limonade appréciée par tous les âges. Elle était versée dans des verres bon marché, offertes par des Roumains ou des Tsiganes; la base de cette boisson est l'eau, à laquelle on ajoute un sirop de citron, un peu de glace et du sucre brûlé pour lui donner une couleur.

Les craquelins en forme de cercle et les galettes étaient les produits de prédilection des Grecs et des "Macedoneni" (Aroumains). Les craquelins étaient plus ou moins grands avec ou sans sésame; les galettes au fromage, à la viande ou simples, sont appelées "bogaci". L'ecrivain I. A. Basarabescu rappelle nostalgiquement le pittoresque de cette profession en éternel changement mais sana avoir eu la curiosité de goûter à ces "morceaux bon marché, carrées, grandes, epaisses, pesant a peu près 300 grames, semblables aux patisseries", véritable gâteau du pauvre fabriqué avec ce qui n'avait pas été vendu le jour précédent. (16).

Dans cette même catégorie de marchands étaient inclus les boulangers vendant des pains longs, des croissants, des petits pains; ils les portaient à dos dans des paniers profonds tels des havresacs.

Les ambulants arméniens vendent des tapis, des tissus, des moulins a bras déstinés à moudre le café (17).

Les Tsiganes circulent dans des charettes tirées par des ânes; ils achètent des métaux ("fier vechi"), ils vendent des peignes en os, des récipients en bois ("albii") pour laver le linge, des récipinents en airain; ce sont toujours eux qui se chargeent de les étamer. Leurs femmes vendent du maïs bouilli, des pop-corn salé, de la lavande pour chasser les mites, de même que toute sorte de fleurs de culture ou trouvées dans les champs. Ils parcourent les rues de la capitale, entrent dans les cours portant des gros récipients en joncs remplis d'assiettes et de petites assiettes, de verres en poterie ou en verre, des récipients en métal pour la cuisine et

généralement une vaisselle d'usage courant. Ils les échangent contre des vêtements usés, l'échange leur étant profitable, Ceux qui pratiquent ce commerce sont appelés "telali", les femmes "chivuțe" (18); ce dernier nom désigne aussi les femmes qui blanchissent les parois des maisons a l'aide d'un gros blaireau suspendu au bout d'une longue perche.

Le commerce des vêtements usés était également l'apanage des Juifs et des Tsiganes. Ce type de commerce s'est peu a peu concentré dans la rue Lazare; les Tsiganes apportent des vêtements, les Juifs les vendent. Il y avait une sorte de bourse ou les talents de négociateur de chacun trouvait une belle occasion de se manifester, mais ces deux catégories de marchands restait en fait pauvre (19).

L'atmosphère régnant dans cette rue (située aujoiurd'hui derrière le magasin Cocor) était pittoresque Les diverses catégories parlent souvent leur propre langue; les vendeurs de bosan crient en roumain avec une tonalité monotone "le bon bosan, le bosan frais"; un marchand roumain vend des savarines sucrées au miel et il vante sa marchandise, "voici Capșa! (l'un des meilleurs et plus chers restaurants de la ville), Capșa arrive! savarines Chanticler!" (Chanteclair). Un turc au visage triste vend tranquillement des cafés turcs "5 parales /centimes/ la tasse, dix avec cacao!", habituellement spécialité des marchands juifs.(20).

Les Juifs continuent à pratiquer le commerce ambulant de petits objets même si d'autres étaient bien installés et avaient pignon sur rue. Les premiers vendent des rubans, des peignes, des dentelles, des vêtements plus ou moins usés, des aiguilles et d'autres bagatelles, si nécessaires aux ménages. Parmi les commerçants un personnage se détache, bien connu et aimé des bucarestois, Cilibi Moise, dont les blagues ont traversé le siècle et qui se répètent encore; on le rencontrait souvent sur le pont traversant la Dâmbovița (Podul Calicilor), près de l'actuel Tribunal, là où commence Calea Rahovei.

Perçu tel un Anton Pann juif sans fortune, sans études, ses dires étaient, au-delà de leur humour, pleines de sagesse. Il disait, "cours voir le sage, pas le riche"; ou encore, "lorsqu'on touche a un Juif, ils pleurent tous; si on touche à un roumain, il rient tous"; sur lui-même il disait, "j'ai subi une grande honte, j'ai ete attaqué par des voleurs et ils n'ont rien trouvé chez moi" (22).

Un catégorie particulière est celle des porteurs d'eau, appelés "sacagii" car ils transportent l'eau dans un tonneau monté sur une charette a deux roues ("saca") tirée par un cheval misérable. Les marchands de bois pour allumer le feu constituent aussi une catégorie largement connue (23).

Progressivement, le nombre des marchés augmente, de même que celui des magasins almentaires ou qui vendent d'autres produits. Les restaurants, les brasseries, les cafés et les patisseries poussent peu à peu vers la disparition des marchands ambulants qui vendent des produits trouvés dans les magasins. La rivalité opposant les deux types de commerce, stable et ambulant (ce dernier appelé aussi commerce routier ("comerț de drum"), commerce avec palanche ("cu cobilița") ou même commerce vagabond - était réelle car la concurrence entre les deux était aussi réelle. Ce fut le commerce stable qui gagna, mieux organise, plus riche, répondant de plus en plus aux besoins des couches nouvelles de la population.

Le commerce ambulant rencontre de plus en plus d'obstacles; deja au XIXe siècle l'administration de la ville était peu intéressée par le caractère pittoresque du passé, attiré par l'image moderne de la capitale. Vers la fin du XIXe siècle, les ambulants, surtout ceux venus de la Petite Valachie ("oltenii"), étaient encore soutenus par les autorités et les intellectuels, qui vantaient leur place dans le développement du commerce national. Leur sort préoccupait un ministre originaire lui aussi de Petite Valachie, Vasile Lascăr; ce fut lui qui installa dans les

villes de la Moldavie de nombreux ambulants originaires de sa province (24), mais sa mort provoqua l'arrêt de cette politique.

Plus tard, en 1925, quelques intellectuels et des commerçants originaires de la Petite Valachie installés à Bucarest, essayèrent d'organiser les à peu près 5000 ambulants "olteni" qui circulaient dans les rues de la capitale. La société coopérative des "olteni" appelée "Soarele" leur banque (Banca Oltenilor Soarele, S.A.); on voulait leur organiser aussi un foyier où ils auraient pu trouver des repas, des lits pour dormir, des soins médicaux et même une éducation (25). L'initiative avait du mérite mais l'argent recueilli dans ce but a fini par provoquer des conflits quelques années plus tard entre eux et la mairie, qui ne voulait plus leur rendre l'argent (26).

Le nom même de "oltean" commence a changer de sens; il y avait peu effectuant encore un commerce ambulant sur leur propre compte car la majorité des vendeurs circulant dans les rues et appelees "olteni" étaient des jeunes travaillant durement pour des grossistes contre un salaire modique, abrités dans des conditions de misére (27).

Le commerce ambulant a eu une période de développement dictée par les nécessités de la vie quotidienne, par l'intérêt national ou par celui particulier; son caractère pittoresque a marqué l'atmosphère de la ville. La modernisation et les changements qu'elle apporte rendent ce métier désuet; les derniers ambulants ont survêcu dans des conditons qui ne pouvaient leur offrir aucun avenir

NOTES

1) Mihail Iorgulesscu =- Istoria comerțului; les Editions Ancora, Bucarest, 1926, p.5.
2) Ibidem.
3) Ibidem, p. 192.
4) Ion Ghica - Scrieri economice; les éditions Asociației generale a economiștilor din România; Bucarest, 1937, vol.I, p. 162>
5) A. D. Xenopol - Studii economice; imprimé par la typographie Steaua României; 1879, p. 143.
6) Ibidem.
7) Ibidem, p. 142.
8) Ibidem, p. 143.
9) Ilis Corfus - Agricultura Țării Românești în prima jumătate a secolului al XIX-lea; Editura Academiei, 1969, p. 70.
10) I. A. Basarabescu - Lumea de ieri. Amintiri vesele și duioase. Bucarest, 1943, p.12.
11) George Costescu - Bucureștii Vechiului Regat; Editura Universul, Bucarest, 1944, p. 176.
12) Henri Stahl - Bucureștii ce se duc; les imprimeries E. Marvan, Bucarest, p. 150.
13) George Costescu, op. cit., p. 176.
14) Ibidem.
15) M.I.A.M.B., le fond 'Colectia de .documente', inv, 48.635.
16) Idem.
17) Constantin C. Giurescu - Istoria Bucureștilor; Editura Sport-Turism, 1979, p. 258.
18) Colonel Popescu Lumină - Bucureștii din trecut și de astăzi; Bucarest, Editura ziarului Universul, 1935, p. 541.
19) Henri Stahl, op. cit., p. 158.
20) Ibidem, p. 164.
21) Ticu Goldstein - De la Cilibi Moise la Paul Celan; Ediura Hasefer, Bucarest, 1996, p. 1.
22) Ibidem, p. 4-6.
23) George Costescu, op. cit., p. 186.

24) Conflictul dintre Primărie și oltenii ambulanți; Gazeta Municipală, Ie année, nr. 20, du 29 mai 1932, pag. 1.
25) Ibidem.
26) Ibidem, p. 2.
27) St. Cosâmbescu - "Iarăși comerțul ambulant"; in Comerțul, industria și finanțele, IXe année, nr. 7, Bucarest, le 14 mars 1929, f. 1.



Marchand ambulant de tapis;
Bucarest, les années trente.



Femmes tsiganes ("chivuțe") et ouvriers journaliers dans l'attente d'offres de travail; ils attendent assis par terre à proximité du Grand Marché (Piața Mare). (Photo Henri Stahl, début du XX-e siècle)



"Bazaca" - passage abritant des petits commerces et
des marchands ambulants; situé près du Grand Marché
(Piața Mare) il a été démolil dans les années soixante.
(Photo Henri Stahl, début du XX-e siècle).

